

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ: ΓΝΩΣΗ, ΑΞΙΕΣ, ΚΟΙΝΩΝΙΑ

**Λευτέρης Αλυματήρης**

**ΒΟΥΛΗΣΗ ΓΙΑ ΔΥΝΑΜΗ ΚΑΙ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ**  
(Κριτική και νέα έννοια της υποκειμενικότητας στον Fr. Nietzsche)

Ρέθυμνο 2008

## Εισαγωγή

Ότι «το σύνολο της φιλοσοφίας του Nietzsche παραμένει αφηρημένο και ελάχιστα κατανοητό, αν δεν ανακαλύψουμε ενάντια σε ποιον στρέφεται»<sup>1</sup>, είναι μία άποψη που ανταποκρίνεται πλήρως στην πραγματικότητα. Η εργασία μας αυτή θα προσπαθήσει να την δικαιολογήσει πλήρως. Ο Nietzsche είναι ένας στοχαστής, ο οποίος κατανοεί την θέση του ακριβώς στο τέρμα μίας μακραίωνης διαδικασίας της φιλοσοφικής σκέψης, μία διαδικασία που σύμφωνα με αυτόν ξεκινάει από την Σωκρατική διαλεκτική και κορυφώνεται αφενός στο σύστημα της απόλυτης γνώσης του Γερμανικού Ιδεαλισμού, αλλά κυρίως στην μεταφυσική του Schopenhauer. Το ερώτημα για το Είναι του Όντος (das Sein des Seienden) και οι αντιθετικοί σχηματισμοί ανάμεσα στο Είναι και το Γίγνεσθαι, την Ουσία και το Φαίνεσθαι που παραδοσιακά το συνόδευσαν, οδηγείται από τον Nietzsche σε μία κριτική αποδόμηση και ταυτόχρονα σε μία αναστοχαστική αφετηρία. Αυτή η διπλή όψη, η ταυτόχρονη δηλαδή συνύπαρξη της κριτικής που αποδομεί και της αναστοχαστικής αφετηρίας, αποτελεί ένα πολύ σημαντικό γνώρισμα του νιτσεικού εγχειρήματος. Και αυτό διότι η κριτική πραγμάτευση του ερωτήματος για το *όντως ον* (das wahrhaft Seiende), διαμέσου του οποίου αναδείχθηκε μία άχρονη, υπεραισθητή και υπερπροσωπική αλήθεια, το ανάγει εν τέλει στο αναστοχαστικό ερώτημα για την θεμελιακή αρχή της ίδιας της μεταφυσικής. Από πού προκύπτουν τα μεταφυσικά ερωτήματα; Τι ακριβώς τα καθορίζει; Για να απαντήσει σε αυτό ο Nietzsche θα χρειαστεί να αναπροσδιορίσει τελείως την έννοια του *Είναι* και με την εμμενή αρχή που προκύπτει θα επιχειρήσει έναν αντίστοιχο αναπροσδιορισμό του Λόγου και του υποκειμένου του Λόγου, το οποίο αποκαλύπτεται ότι δρα μόνο του εντός της μεταφυσικής. Σκοπός λοιπόν της εργασίας μας θα είναι ο αναπροσδιορισμός του Λόγου και του έλλογου υποκειμένου με βάση την θεμελιακή αναδιάρθρωση της έννοιας του *Είναι* από τον Nietzsche.

Ο παραμερισμός τώρα αυτού του άχρονου και υπερ-προσωπικού στοιχείου της αλήθειας, ο οποίος επιτυγχάνεται ακριβώς μέσω της μετατροπής του οντολογικού ερωτήματος σε αναστοχαστικό, εκφράζει ουσιαστικά μία ριζική ανατροπή στο πεδίο του φιλοσοφείν. Η απαίτηση της φιλοσοφικής σκέψης για την καθολικότητα και την αφηρημένη γενικότητα της έννοιας οδηγείται πλέον στην ατομική της αρχή ή θεμέλιο (Grund). Η ατομικότητα (Individualität) αποτελεί μία έννοια, η οποία φέρνει την περατότητα, την χρονικότητα καθώς επίσης και την ιστορικότητα σε μία ουσιώδη σύνδεση. Η ατομικότητα, η περατότητα και η ιστορικότητα αποτελούν επομένως τους τρεις διαχωριστικούς άξονες γύρω από τους οποίους περιστρέφεται η φιλοσοφία του Nietzsche ως κριτικό-αναστοχαστικό εγχείρημα για τον θεμελιακό λόγο της μεταφυσικής. Διαμέσου αυτών των ουσιαστικών όψεων της έρευνας αναδύεται μία εντελώς νέα κατανόηση. Πρόκειται για ένα εγχείρημα να αποδοθεί κάθε γενίκευση, κάθε μορφή αφηρημένων-καθολικών εννοιολογικών κλάσεων, στην συγκεκριμένα προσδιορισμένη και ατομική αρχή (Grund) τους.

Αυτή η εργασία υπόσχεται να ανασυστήσει με συνέπεια αυτό το κριτικό-αναστοχαστικό εγχείρημα. Το τελευταίο παίρνει κατά κύριο λόγο την εξής μορφή: Η ανατροπή και η αναγωγή των μεταφυσικών σκέψεων στην πραγματικά θεμελιακή τους πηγή πραγματώνεται διαμέσου της ανακάλυψης εκείνων των αιτημάτων (Postulate) στα οποία εδράζονται τα μεταφυσικά εγχειρήματα. Κάθε μεταφυσικό εγχείρημα υποστηρίζει πως είναι απροϋπόθετο και θεμελιακά πρωταρχικό. Για τον Nietzsche αυτό δεν αληθεύει σε καμία περίπτωση. Κάθε οντολογικός ισχυρισμός, κάθε αφηρημένη σκέψη, κάθε μεταφυσική αρχή

---

<sup>1</sup> G. Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σελ. 20-21, εκδ. Πλέθρον, μετάφρ. Γιώργος Σπανός. Πρβλ. επίσης: G. Abel, *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, [Η δυναμική των βουλήσεων- προς- δύναμη και η αιώνια επιστροφή] (1984), σελ. 4, όπου αναφέρεται: «Όποιος είναι συγκεντρωμένος μόνο στον Νίτσε δεν μπορεί να τον εννοήσει και τον ίδιο όπως πρέπει. Διαμέσου των αναφορών του Νίτσε στην παράδοση, οι οποίες εκκινούν από την αυτό-κατανόησή του, κερδίζουν και οι ίδιες του οι απόψεις μία πιο ακριβή εικόνα. Πρώτα με αυτόν τον τρόπο γίνεται ξεκάθαρο ότι, και σε ποιον βαθμό, αυτή η σκέψη πρέπει να θεωρηθεί ως συνέπεια, ως καταστροφή και ως υπέρβαση της εποχής εκείνης που από τους Έλληνες φτάνει ως αυτόν, και άρα ως μία νέα αρχή».

προϋποθέτει ένα κρυμμένο αίτημα. Και τι ακριβώς παρουσιάζει εδώ μέγιστο ενδιαφέρον; Ότι, ταυτόχρονα με την ανακάλυψη του καθενός από αυτά τα αιτήματα, έρχεται στην επιφάνεια μία νέα και ανατρεπτική κατανόηση. Αυτή η ανακάλυψη των μεταφυσικών αιτημάτων, επειδή -σε τελική ανάλυση- μας παραπέμπει στην εξάρτηση των πρωταρχικότερών μας αρχών από μία ατομική θεμελιακή αρχή, μας παρακινεί διαρκώς να αποδώσουμε στην *σκέψη*, στην *ψυχή*, στο *υποκείμενο*, στην *συνείδηση*, στην *λογική*, στην *βούληση*, στο *πνεύμα* και στο *γίνεσθαι* το ίδιο μία νέα σημασία.

Θα πρέπει λοιπόν να παρατηρήσει κανείς το όλο νιτσεικό κριτικό εγχείρημα ως το επακόλουθο μίας μακραιώνης διαδικασίας της Μεταφυσικής για την ερμηνεία του όντος. Αυτό το κριτικό εγχείρημα δεν πρέπει να θεωρηθεί ωστόσο ως συνέχεια αυτής της παράδοσης και έτσι ούτε ως επέκταση ούτε ως διόρθωση των οντολογικών της ισχυρισμών, αλλά, όπως ήδη ειπώθηκε, ως αναστοχαστικός ή ανακλαστικός συλλογισμός για την θεμελιακή αρχή της ίδιας της οντολογίας. Η διαδεδομένη αντίληψη, ότι οι θεμελιώδεις κατηγορίες του Nietzsche είναι απλές διαισθήσεις και άρα δεν μπορούν να εγγυηθούν καμία αυστηρή εννοιολογική ερμηνεία του όντος δεν αποτελεί επομένως μία πραγματική αντίρρηση ενάντια στην φιλοσοφία του Nietzsche. Έννοιες όπως *Βούληση για Δύναμη*, *Αιώνια Επιστροφή*, *Υπεράνθρωπος*, αναιρούν καταρχήν την δομή της παραδοσιακής έννοιας ώστε να φέρουν στην επιφάνεια μία μη-αφηρημένη ερμηνεία της ύπαρξης<sup>2</sup>.

Θα δούμε παρακάτω λεπτομερειακά, ότι η προαναφερόμενη ατομική αρχή που θεμελιώνει την Μεταφυσική δεν είναι άλλη από την *οργανική φύση*. Αυτή, ως η μοναδική φύση, η οποία είναι υποχρεωμένη να εξηγήσει την κατάστασή της, δεν μπορεί να το καταφέρει καθόλου αυτό δίχως να συναρτάται ταυτόχρονα από τους όρους εκείνους, τους οποίους η κατάστασή της αυτή συνεπάγεται. Ότι η καθολικότητα και ο αφηρημένος χαρακτήρας της παραδοσιακής έννοιας, όπως για παράδειγμα αυτές αντιπροσωπεύονται επακριβώς από την πλατωνική *ιδέα* ή την καρτεσιανή *res cogitans*, σημαίνουν ένα αμφιλεγόμενο άλμα πέρα μακριά από την προσιδιάζουσα σ' αυτήν την φύση *εξάρτησις*, αποτελεί μία σταθερή σκέψη του Nietzsche. Ο θεμελιακός όρος κάθε οργανικής φύσης είναι ακριβώς ο ατομικός, περατός, ιστορικά προσδιορισμένος και -γι' αυτό- μη απροϋπόθετος χαρακτήρας των οργάνων της. Αν τώρα αναφερθούμε στην οργανική φύση *άνθρωπος*, η ερμηνεία του κόσμου βλέπουμε να παίρνει την μορφή του ερωτήματος για τον πραγματικό προσδιορισμό των όντων ως προς το *Είναι* τους. Τον *εμπειρικό* προσδιορισμό του *Είναι* των όντων αποτελεί, όπως είναι γνωστό, η δίχως τέλος μεταβολή των καταστάσεών τους. Αυτή η αδιάκοπη διαδοχή της γέννησης και της καταστροφής των όντων εγείρει από τα πρώτα ακόμη στάδια του φιλοσοφείν το ερώτημα για το πίσω από την αέναη αυτή μεταβολή κρυμμένο θεμέλιό της (*Der dahinter- versteckte Grund*). Οι Έλληνες ονόμασαν *αρχή* τον -στην βάση κάθε εμπειρίας- θεμελιακό προσδιορισμό του *Είναι* και τον εννοούσαν μάλιστα ως κάτι, του οποίου η πραγματικότητα αποτελεί ακριβώς το θεμέλιο κάθε εμπειρικού προσδιορισμού των όντων. Το ερώτημα λοιπόν για το *Είναι του όντος* επιφέρει από τα πρώτα ακόμη στάδια του φιλοσοφείν την θεμελιακή αντίθεση ανάμεσα στον νου και τις αισθήσεις, η οποία πρέπει να κατανοηθεί ως *ποιοτική* αντίθεση. Ο ανθρώπινος νους είναι αυτό ακριβώς το όργανο, το οποίο δύναται να συλλάβει τον θεμελιακό προσδιορισμό του όντος ως την πέρα από κάθε μεταβολή παραμένουσα ουσία. Εδώ

<sup>2</sup> Εννοούμε εδώ την αντίρρηση του E. Fink στο *Nietzsches Philosophie* [Η φιλοσοφία του Νίτσε], 1973, σελ. 161, όπου και αναφέρεται το εξής: «Η αντίρρησή μας ενάντια στον Νίτσε, ότι δηλ. χρησιμοποιοί τη σύλληψη της “Βούλησης για Δύναμη” δίχως να αποδεικνύει αυτόν τον θεμελιακό ισχυρισμό, σημαίνει πως αγνοούμε μία σαφή οντολογική έκθεση αυτού του κεντρικού μοτίβου της σκέψης του μέσα στο έργο εκείνο που φέρει τον ομώνυμο τίτλο. Ο Νίτσε αδυνατεί να δια φωτίσει την δική του εμπειρία για το *Είναι* μέσω ενός εννοιολογικού σχεδίου, το οποίο κατακτάται από την αντιπαράθεση με την οντολογία της Μεταφυσικής. *Βούληση για δύναμη* και *Αιώνια Επιστροφή* αποτελούν τις πιο ουσιαστικές του *δ ι α ι σ θ ή σ ε ι ς*, για τις οποίες ο ίδιος όχι μόνο δεν μπορεί να αναπτύξει επεξεργασμένες έννοιες, αλλά ούτε καν μπορεί να τις οριοθετήσει έναντι των θεμελιακών εννοιών την Μεταφυσικής». Παρακάτω, ([I. (β)], σελ. 16-28) στο κεφάλαιο “*Η θεμελιακή εξίσωση Είναι = Σχεσιακότητα και η Γενεαλογία*” θα αποδειχθεί με λεπτομέρειες η άποψη αυτή του E. Fink ως ολότελα λανθασμένη. Η κριτική του Fink εδώ είναι τόσο βιαστική που σήμερα μας φαίνεται αβάσιμη.

βρισκόμαστε βέβαια στις ρίζες του δυτικού ορθολογισμού. Διότι η ερμηνεία του Όντος ως προς το Είναι του βασίζεται αποκλειστικά στον νου και σε καμία περίπτωση στις αισθήσεις του ανθρώπου, οι οποίες θεωρούνται πως βρίσκονται εντός της αδιάκοπης μεταβολής. Στο ξεκίνημα επομένως του ορθολογισμού αντιπαράθενται οι αισθήσεις και ο νους. Που ακριβώς όμως θεμελιώνεται αυτή η αντιπαράθεση; Η απάντηση έχει ως εξής: Η αισθητηριακότητα βρίσκεται σε άμεση συνάφεια με τον διαρκώς γιγνόμενο κόσμο. Πρέπει να θεωρηθεί ως μία σύνθεση οργάνων, τα οποία προσδιορίζονται διαμέσου της αλληλεπίδρασης τους με το πεδίο των αισθητών. Η αξιοπιστία της επομένως όσον αφορά την γνώση περιορίζεται στο -και από το- σε αδιάκοπη μεταβολή ευρισκόμενο πεδίο της εμπειρίας. Ακόμη περισσότερο πρέπει να θεωρηθεί ως ένα αδιάσπαστο μέρος αυτού του πεδίου και ως γνωσιακή ικανότητα αντιστοιχεί πλήρως σε μία γνώση που αφορά το γίνεσθαι (δόξα). Αν τώρα στρέψουμε την προσοχή μας στον ιδρυτή του δυτικού ορθολογισμού διαβάζουμε:

« Η αέναη αμεταβλητότητα στην ίδια και την αυτή κατάσταση δίχως μετατροπή του εαυτού του πρέπει να αποδοθεί μόνο στις θεϊκές ουσίες, ενώ αντιθέτως η φύση του σώματος ανήκει σε μία άλλη διάταξη των όντων»<sup>3</sup>.

Αυτή η παρατήρηση του Πλάτωνα σημαίνει ότι η πλήρης γνώση του όντος βρίσκεται σε δυσαναλογία με το εμπειρικά δεδομένο γεγονός της *κίνησης*. Η κίνηση, ως βασικός προσδιορισμός κάθε σωματικής φύσης, σημαίνει ταυτόχρονα για τον Πλάτωνα ρητώς την ατέλεια (την μη πληρότητα) του Είναι της. Αυτή λοιπόν η μη πληρότητα της σωματικής φύσης ως προς το Είναι της συνεπάγεται επίσης για τον ορθολογισμό την μη πληρότητα ή την ατέλεια των αισθήσεων ως προς τον έμμεσο χαρακτήρα τους εντός της γνώσης. Σε τι έγκειται λοιπόν για τον Πλάτωνα η γνώση για το Είναι του όντος; Στον ίδιο διάλογο βρίσκεται η εξής φράση:

« Το ασώματο, αυτό το πιο Ωραίο και πλέον Μεγαλειώδες, μπορεί να συλληφθεί μόνο μέσω της καθαρής σκέψης και με κανέναν άλλο τρόπο»<sup>4</sup>.

Όταν ως θεμελιακός προσδιορισμός του σώματος υποδεικνύεται η κίνηση, ποιος πρέπει τότε να υποδειχθεί ως θεμελιακός προσδιορισμός του α-σώματος; Από την στιγμή που η ασώματη ουσία πρέπει να θεωρηθεί ως η αντίθεση της σωματικής, τότε μπορούμε δίχως δισταγμό να της αποδώσουμε την *σταθερότητα* ως τον θεμελιακό της προσδιορισμό. Στο πεδίο των αισθητών όμως, δηλ. στο πεδίο των σωματικών ουσιών βρίσκονται τα πάντα σε κίνηση και διαρκή μεταβολή. Αυτή η σύνθεση κίνησης και μεταβολής σημαίνει περαιτέρω ότι στο πεδίο της εμπειρίας επικρατεί η αλληλεπίδραση *όλων* των στοιχείων μεταξύ τους. Αλληλεπίδραση, τέλος, σημαίνει το εξής: Δεν υφίσταται τίποτε στο πεδίο των αισθητών και των σωματικών ουσιών, το οποίο θα μπορούσε να υπάρξει ανεξάρτητο και δίχως καμία μεσολάβηση. Όλες οι σωματικές ουσίες βρίσκονται σε μία απόλυτη εξάρτηση μεταξύ τους. Το ον όμως για τον Πλάτωνα, από την στιγμή που *είναι* πραγματικά (το όντως ον) δεν επιτρέπεται να βρίσκεται σε οποιαδήποτε εξάρτηση. Διότι το Είναι στην περιοχή των αλληλοεπιδρώντων αισθητών ουσιών δεν είναι ποτέ το Είναι του πραγματικού όντος, παρά αποτελεί μονάχα την διαπίστωση μίας διαδοχής από *συσχετίσεις* που δεν έχουν ένα είναι. Από την *σχεσιακότητα* δεν μπορεί παρά να προκύψει ένα περιορισμένο και σε κάθε περίπτωση σχετικό είναι: Θεμελιακή πλατωνική πεποίθηση. Όν άρα στον Πλάτωνα σημαίνει το *καθ'εαυτό ον* (an-sich Seiendes). Το όντως ον επομένως παρουσιάζεται από τον πλατωνικό ορθολογισμό σε συνάφεια πάντα με το αντιθετικό ζεύγος *Σχεσιακότητα- Είναι καθ'εαυτό* (*Εμμονή σε αυτό που είναι*). «Κίνηση» είναι απλά μία λέξη για την κατάσταση της σωματικής φύσης,

<sup>3</sup> Πλάτων, Πολιτικός, 269d

<sup>4</sup> Ο. π., 268a

της ευρισκόμενης πάντα σε διαρκή εξάρτηση. Το καθεαυτό υπάρχον είναι επομένως μονάχα το υπεραισθητό, αυτό δηλαδή, που ο Πλάτων χαρακτηρίζει ως θεϊκό (269d).

Ο ορθολογισμός επομένως επιδιώκει την γνώση αυτού που εμμένει στον εαυτό του (das an sich Beständige), το οποίο μπορεί να κατανοηθεί μονάχα ως κάτι μη αισθητό. Ως προς την γνώση, όπως ήδη αναφέραμε, πρέπει η αισθητηριακότητα να θεωρηθεί ως ένα αδιάσπαστο μέρος του κόσμου του γίνεσθαι, ο οποίος βρίσκεται σε διαρκή κίνηση. Επειδή λοιπόν ακριβώς είχε και στις αισθήσεις αποδοθεί η κίνηση ως η κύρια δραστηριότητά τους, σήμαινε αυτό ότι σε καμία περίπτωση δεν θα έπρεπε να θεωρηθούν ως κάτι πρωταρχικό, ως αυτό δηλαδή που κινεί όλους τους άλλους αισθητηριακούς συσχετισμούς. Αντιθέτως αναδύονται και οι ίδιες ως συνέπεια μίας ιστορικής ανάπτυξης που βρίσκεται πάντα εν τω γίνεσθαι, πρέπει επομένως να θεωρηθούν ως ένα μέρος αυτού του πλέγματος του γίνεσθαι, το οποίο -σύμφωνα με τον ορθολογισμό- δεν μπορεί να κατανοηθεί ως κάτι πρωτογενές αλλά μόνο ως κάτι χασοτικό. Ο ορθολογισμός επομένως αρνείται στις αισθήσεις την δυνατότητα γνώσης του καθεαυτού όντος λόγω του μη πρωτογενούς και μη απροϋπόθετου (ή του εξαρτημένου και σχετικού) χαρακτήρα τους. Ο πλατωνικός διάλογος *Παρμενίδης* μας καθιστά γνωστό τι ακριβώς θεωρούσε ο Πλάτων ως το πρωταρχικό. Η θεμελιακή του άποψη ότι το *όντως ον* δεν μπορεί να υπόκειται σε οποιαδήποτε εξάρτηση υποβαθμίζει ολόκληρο το πεδίο των αισθητών φύσεων και αντικαθιστά έτσι τις αισθητηριακές-σωματικές φύσεις με μία τάξη καθαρών-διανοητικών εννοιών, των οποίων ο *συσχετισμός* είναι τελείως διαφορετικός. Οι Ιδέες αποκτούν το είναι τους καταρχήν διαμέσου της σχέσης τους με τον ίδιο τους τον εαυτό. Κάθε μία από αυτές πρέπει να θεωρηθεί ως κάτι τελείως αυθύπαρκτο (Selbständiges):

«Γιατί, Σωκράτη, νομίζω εσύ πρώτος και κάθε άλλος μαζί σου, που υποστηρίζει πως υπάρχει κάποια ουσία αυτή καθεαυτή κάθε πράγματος, θα ομολογούσε πρώτα ότι καμιά από αυτές τις ουσίες δεν υπάρχει μέσα μας-Σωστά, είτε ο Σωκράτης, αλλιώς πως θα μπορούσαν να είναι καθαυτές [οι ουσίες]; -Καλά λες, είτε ο Παρμενίδης. Λοιπόν και όσες από τις ιδέες βρίσκονται σε αμοιβαία σχέση, έχουν την ουσία τους σ' αυτή τη σχέση προς τον εαυτό τους, και όχι σε κάποια σχέση με τα μέσα μας είτε ομοιώματα είτε οτιδήποτε άλλο τα ονομάζει κανείς...»<sup>5</sup>.

Το πρωταρχικό είναι επομένως το *αυθύπαρκτο*. Και ό,τι είναι αυθύπαρκτο δεν είναι περιορισμένο ούτε υποχρεωμένο να απολέσει την ουσιακότητά του εντός μίας ξένης ουσίας. Το αυθύπαρκτο, άρα το *όντως ον*, είναι σε τελική ανάλυση για τον πλατωνισμό αυτό που μένει αναλλοίωτο στην δική του ουσία, δηλ. αυτό που δεν ανήκει στο πλαίσιο κανενός συσχετισμού. Αυτός είναι κατά την γνώμη μας ο καταλληλότερος προσδιορισμός της πλατωνικής έννοιας «ιδέα».

Μεγάλο ενδιαφέρον για την εργασία μας παρουσιάζει τώρα ο πλατωνικός προσδιορισμός του Λόγου. Η γνώση του καθεαυτού όντος έχει συνδεθεί ρητά με αυτόν. Ο Λόγος επομένως αποτελεί αυτήν ακριβώς την ικανότητα διαμέσου της οποίας αναδύεται η αυθυπαρξία του αληθινού όντος. Το αντιθετικό ζεύγος του καθεαυτού όντος και του εν τω γίνεσθαι κόσμου, ο οποίος υποχρεούται πάντα να υπόκειται σε εξάρτηση δίχως έτσι να είναι πραγματικά, αντιστοιχεί πλήρως στο αντιθετικό ζεύγος του Λόγου και της αισθητηριακότητας. Την πνευματική ζωή των ανθρώπων εκφράζει γενικά η έννοια *Ψυχή*, δύο από τα μέρη της οποίας, δηλ. το θυμικό (η βούληση) και το επιθυμητικό, ανήκουν πλήρως στο πεδίο του γίνεσθαι. Το υψηλότερο και σημαντικότερο όμως μέρος της, δηλ. ο Λόγος (ο νους), προκύπτει από την σχέση της ψυχής με το υπεραισθητό, δηλ. με το δυνάμενο να γίνει αντικείμενο της σκέψης, πεδίο των αναλλοίωτων ουσιών που ονομάζονται Ιδέες. Ο Νους χαρακτηρίζει επομένως για τον Πλάτωνα το μη υποκείμενο σε όρους, άρα το υπεραισθητό (αυτό δηλ. που δεν προσδιορίζεται από κανένα συσχετισμό) στοιχείο στον άνθρωπο. Και το σημαντικό για την εργασία μας συμπέρασμα έχει ως εξής: Αυτό που δεν είναι αισθητό, αυτό δεν είναι σε καμία περίπτωση κάτι οργανικό. Ο παραδοσιακός

<sup>5</sup> Πλάτων, *Παρμενίδης*, 133c-d, μετάφρ. Η. Λάγιος, εκδ. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα, χ.χ.

ορθολογισμός παραμένει εκεί και καθορίζει την ουσία του ανθρώπου *per genus et differentiam specificam*. Νους είναι αυτό που δεν τίθεται υπό τους όρους των σωματικών συσχετίσεων και άρα η ικανότητα που δεν ανήκει στο αισθητηριακό πεδίο. Δεν έχει επομένως διαμορφωθεί διαμέσου μίας ιστορικής διαδικασίας, ώστε να περιορίζεται στους όρους της. Λαμβάνει αντιθέτως την θέση του μέσω της σχέσης που υφίσταται ανάμεσα σε αυτόν και στο πεδίο των άμεσων και αυθύπαρκτων ουσιών των Ιδεών. Τώρα είμαστε σε θέση να κατανοήσουμε την αφετηρία του Nietzsche ως αντιπαράταξη προς την παραδοσιακή μεταφυσική. Ο Nietzsche δεν συλλαμβάνει την ουσία του ανθρώπου με τον ίδιο τρόπο όπως ο ορθολογισμός. Διότι στον χαοτικό κόσμο του γίνεσθαι ο Λόγος δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να αποτελεί μία εξαίρεση. Χαρακτηρίζεται ως κάτι τελείως οργανικό, καθώς έχει προκύψει πλήρως από την υπαγωγή του σ' αυτόν τον κόσμο. Τον διαπερνά πλήρως ο νόμος της αισθητηριακότητας. Πρέπει όμως εδώ να παρατηρήσουμε ότι αυτός ο θεμελιακός ισχυρισμός του Nietzsche δεν στοχεύει σε κάποιο δήθεν γκρέμισμα του κόσμου και της γνώσης στον ανορθολογισμό. Επιχειρεί αντιθέτως μία εκ νέου θεμελίωση της γνώσης μέσω της αναγνώρισης μίας αρχής (Prinzip), η οποία δεν στέκει ως καθολική αλήθεια πέρα από κάθε ιστορική πραγματικότητα, αλλά η ίδια αυτή είναι κάθε ιστορική και αισθητή πραγματικότητα, διαπερνώντας κάθε οργανική φύση. Επειδή ακριβώς ο Nietzsche χαρακτηρίζει την σκέψη και την έλλογη φύση του ανθρώπου ως κάτι οργανικό μπορούμε να πούμε το εξής: το εγχείρημά του δεν στοχεύει στο γκρέμισμα του Λόγου στο ανορθολογικό πεδίο του βιολογισμού, αλλά αποσκοπεί αντιθέτως στην διαπίστωση της πραγματικής αρχής και θεμελίου αυτού του Λόγου. Γι' αυτό ακριβώς τονίσαμε πιο πάνω ως κυριότερο γνώρισμα αυτού του νιτσεικού εγχειρήματος τον ανακλαστικό του χαρακτήρα. Η εργασία μας όμως δεν επικεντρώνεται στον Λόγο (Vernunft) αλλά στην έννοια του υποκειμένου (Subjekt). Γιατί αυτό;

Η συγκέντρωσή μας γύρω από την έννοια του υποκειμένου αφορά την σχέση του Nietzsche με την φιλοσοφία της νεώτερης εποχής. Μέσω της τελευταίας διαφοροποιείται το ερώτημα για την θεμελιακή αρχή του όντος σε ερώτημα για την αρχή (Grund) στην οποία εδράζεται η γνώση του όντος. Η αρχή του όντος σχετίζεται πλέον άμεσα με την βεβαιότητα (Gewissheit), δηλ. με τον τρόπο αλήθειας του όντος. Η πραγματικότητα του όντος αντικαθίσταται τώρα από την αντικειμενικότητά του. Αυτό είναι το κυριότερο χαρακτηριστικό γνώρισμα του νεώτερου ιδεαλισμού σε σύγκριση με την ρεαλιστική οντολογία της αρχαιότητας. Ο αρχαίος ορθολογισμός, όπως είδαμε στην περίπτωση του Πλάτωνα, αναζητούσε την αναλλοίωτη, και γι' αυτό μη-αισθητή ουσία, η οποία κατανοούνταν αρχικά ως το όντως ον και ταυτόχρονα ως η πραγματικά θεμελιακή αρχή κάθε όντος. Ο νεώτερος ορθολογισμός αναζητά το αμεσολάβητο *αρχιμήδειο σημείο*, δηλ. όπως αυτός το κατανοεί, το σημείο εκείνο, το οποίο θέτει υπό όρους τα αισθητά αντικείμενα, δίχως το ίδιο να υπόκειται στους όρους τους. Και στις δύο περιπτώσεις (αρχαιότητα και νεώτερη εποχή) υπονοείται ο Λόγος ως αυτή η θεμελιακή αρχή. Στην περίπτωση του Πλάτωνα όμως ο Λόγος απόκτά τον ουσιαστικό του προσδιορισμό μέσω της σχέσης του με το υπεραισθητό, το οποίο έχει τη σημασία αυτού, που μόνος ο Λόγος μπορεί να συλλάβει. Στην περίπτωση του Descartes όμως ισχύει κάτι αντίστροφο. Ο Λόγος δεν αποκτά τον ουσιαστικό του προσδιορισμό από κάτι που βρίσκεται έξω από αυτόν. Αυτός καθορίζει αντιθέτως τον ουσιαστικό προσδιορισμό κάθε αισθητού αναφορικά με την *γνωσιολογική σχέση* του τελευταίου ως προς αυτόν τον ίδιο. Τι είδους όμως γνωσιολογικές σχέσεις δημιουργεί το πνευματικό πεδίο στην καρτεσιανή φιλοσοφία; Η πρώτη γνωσιολογική σχέση είναι η σχέση αυτού του πνεύματος με τον ίδιο του τον εαυτό. Πως καταλήγει όμως κανείς σε αυτό το συμπέρασμα και τι ακριβώς σημαίνει αυτό;

Μέσω της καθολικής αμφιβολίας, μέσω του πλέον οξυμένου σκεπτικισμού κάθε λόγος για την πραγματική ύπαρξη των εξωτερικών ως προς το πνεύμα αντικειμένων εξαφανίζεται. Ούτε στον Λόγο ούτε στην βούληση ούτε στο επιθυμητικό αντιστοιχεί κάτι πραγματικό στον κόσμο. Πρέπει λοιπόν τα πάντα τώρα όσα αφορούν τον άνθρωπο και τον κόσμο να θεωρηθούν ότι ανήκουν στο πεδίο του

ονείρου; Όχι. Διότι αυτή η αμφιβολία δεν είναι δίχως κάποιο θεμέλιο (*grundlos*). Η βαθύτερη σημασία της αμφιβολίας είναι πως μέσα από τον δήθεν αφανισμό του εξωτερικού κόσμου αποδίδεται ταυτόχρονα στο εσωτερικό-πνευματικό πεδίο ένα θεμέλιο καθώς το τελευταίο δεν αφανίζεται μαζί με τον πρώτο. Η καθολική αμφιβολία αναδύεται επομένως ως εκείνο ακριβώς το μέσο, μέσω του οποίου αυτός που αμφιβάλει έχει παραπεμφθεί σε κάτι που μένει καθεαυτό αναλλοίωτο και δεν αφανίζεται ποτέ. Και αυτό το καθεαυτό αναλλοίωτο είναι ακριβώς αυτή -η μέσω της αμφιβολίας αναδυόμενη- σχέση του εσωτερικού-πνευματικού πεδίου με τον εαυτό του, επομένως η αυτοσυνειδησία. Αυτή η ανακλαστική σχέση του πνεύματος με τον εαυτό του, η οποία πρέπει να γίνει κατανοητή ως η δική του βεβαιότητα, μας δίδει τώρα το θεμέλιο για την γνώση του καθετί, που μπορεί να αποτελέσει αντικείμενό της. Ως *τι* όμως αναδύεται τώρα ο Λόγος της αυτοσυνειδησίας; Ως η σκέψη που παραπέμπει πάντα στον εαυτό της, και έτσι επομένως ως αυτό που σκέπτεται τον εαυτό του αλλά και ως το πρώτο αντικείμενο της σκέψης (*ego cogito*). Εδώ βρίσκεται το σημείο «κλειδί» για την αναπροσδιορισμό της έννοιας του υποκειμένου στην νεώτερη εποχή. Ως θεμέλιο κάθε γνώσης ισχύει τώρα η -σε κάθε αμφιβολία αντιστεκόμενη- βεβαιότητα του φορέα της γνώσης (*ego*) για τον εαυτό του ως σκεπτόμενης ουσίας (*res cogitans*). Επειδή όμως ο οντολογικός προσδιορισμός (*substantia cogitans*) αυτής της βεβαιότητας αναδύεται καταρχήν μέσω της βεβαιότητας του *εγώ* και ταυτόχρονα με αυτήν, λαμβάνει έτσι η σκέψη τον προσδιορισμό ενός πνεύματος που παριστά πρώτα απ' όλα και πριν από κάθε τι (*vorstellt*) την ίδια του την βεβαιότητα (*ego sum*). Η παράσταση του *εγώ σκέφτομαι* ως το θεμέλιο που βεβαιώνεται πρώτο σε κάθε γνώση (*vor-gewusster Grund*) μας παραπέμπει στο χαρακτηριστικό γνώρισμα του νεώτερου ιδεαλισμού: Κάθε γνώση σημαίνει τώρα Παράσταση (*cogitare*), η οποία - παράσταση- σημαίνει εν τέλει πως κάθε αντικείμενο της γνώσης τίθεται υπό τους όρους της παράστασης του *εγώ* (*ich -Vorstellung*), ως της πλέον βέβαιης και άμεσης (ή αμεσολάβητης) παράστασης. Και όταν παριστώ τον εαυτό μου, υποστηρίζει ο Descartes, παραπέμπω κάθε γνώση στην εννοιακή βεβαιότητα του εσωτερικού-πνευματικού πεδίου για τις καθαρές και έμφυτες ιδέες που ενέχονται σε αυτό: πραγματική ύπαρξη αυτού του πνεύματος (*ergo sum*), λογικές και μαθηματικές αρχές, έννοια του Θεού ως *ens realissimum*.

Τώρα μπορούμε να καταλάβουμε καλύτερα το κίνητρο της πολεμικής του Nietzsche ενάντια στην νεώτερη μεταφυσική της υποκειμενικότητας. Αυτή η σχέση του φορέα της γνώσης με τον εαυτό του, η οποία μέσω της έννοιας του υποκειμένου κατανοείται ως η πρώτη βεβαιότητα και επομένως ως το θεμέλιο της αλήθειας, ανάγεται από τον Nietzsche σε μία *ανάγκη της ζωής*. Αυτή η ανάγκη τώρα δεν εμφανίζεται ως προϊόν της εξέτασης του πνεύματος αλλά του σώματος. Η κατανόηση της πολλαπλότητας που δομεί το σώμα μπορεί να θεωρηθεί ως η βασική κατεύθυνση της φιλοσοφίας του Nietzsche, και το εγχείρημά του να κατανοήσει και να περιγράψει την πλουραλιστική και αντιθετική δομή του σώματος ως βασικότερη και πρωταρχικότερη σε σχέση με την συνθετική φύση του Λόγου, του χαρίζει μία ανατρεπτική θέση στην ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας. Η κατεύθυνση αυτή της σκέψης του υποβαθμίστηκε αρκετές φορές και το κύριο επιχείρημα γι' αυτό ήταν σε κάθε περίπτωση ο τρόπος με τον οποίο ο ίδιος κατανοούσε την μεταφυσική. Αρκετοί επιφανείς ερευνητές θεωρούν την έννοια που απέδιδε ο Nietzsche στην μεταφυσική ως ολότελα απλοποιημένη και μάλιστα ακόμη και ως παραπλανητική. Ο D. Henrich δηλώνει επ' αυτού:

«Υπό τον όρο “μεταφυσική” κατανοώ κάτι διαφορετικό από ό,τι ο Nietzsche όταν της ασκεί κριτική: Όχι την παραδοχή ενός “πίσω από τον εδώ”- κόσμο (*Hinterwelt*) ή έναν υπερβατικό κόσμο (*Überwelt*), ο οποίος διακρίνεται από αυτόν τον αισθητό μέσω κάποιου Χωρισμού [*Chorismos*] (δηλ. μέσω μίας πραγματικής οριοθέτησης)»<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> D. Henrich, *Bewusstes Leben*, [Συνειδητή ζωή], σελ. 194, Reclam, Stuttgart, 1993

Το κύριο επιχείρημα ενάντια στην σύλληψη της μεταφυσικής από τον Nietzsche έγκειται συνήθως στο ότι, η -υπό τους αυστηρούς όρους της λογικής των εννοιών πραγματοποιούμενη- οντολογική έρευνα μετατρέπεται σε μία αποφασιστική *προβληματική των αξιών* και εν γένει σε μία *φιλοσοφία των αξιών*. Και πράγματι, οι παραδοσιακές κατηγορίες που αποδόθηκαν στο *Ον* δεν κατανοούνται από τον Nietzsche ως λογικές και σταθερές αλήθειες, αλλά ρητά σαν ένας «-πίσω από τον αισθητό-» *κόσμος (Hinterwelt)*<sup>7</sup>, δηλ. ως μία υποτίμηση της ύπαρξης (Dasein) και κυρίως ως μία υποτίμηση των όρων που αυτή θέτει ως Ζωή, ως κάτι διαρκώς ζωντανό. Μήπως τελικά αυτό που έχει παρερμηνευθεί ή απλοποιηθεί είναι η έννοια που δίνει ο Nietzsche στο «υπερβατικό»; Δεν εκφράζει έναν οντολογικό Χωρισμό όπως υπονοεί ο Hengrich, τον οποίο άλλωστε πολλοί άλλοι στοχαστές κλόνισαν (Kant). Εκφράζει πολύ περισσότερο μία άγνοια ή υποβάθμιση της ύπαρξης και των όρων της ως κάτι αποκλειστικά Ζωντανού. *Εκφράζει την αποκοπή από κάθε συσχετισμό*. Αυτό άλλωστε είδαμε πως συνέβαινε και με την πλατωνική ιδέα. Θα δούμε λοιπόν παρακάτω ότι αυτή η ανατροπή της οντολογίας σε μία προβληματική των αξιών ή σε μία φιλοσοφία των αξιών λαμβάνει πράγματι χώρα, και όχι μόνο δεν αποτελεί απλοποίηση της μεταφυσικής, αλλά τον πυρήνα της νιτσεικής φιλοσοφίας, ως ενός -εκ των βάθρων- κριτικού εγχειρήματος εναντίον της μεταφυσικής και των όρων της<sup>8</sup>. Αυτό λοιπόν που λαμβάνει χώρα εδώ δεν έχει να κάνει με κάποια παραπλανητική απλοποίηση της μεταφυσικής αλλά – όπως ειπώθηκε πιο πάνω- για μία ανατρεπτική έρευνα ως προς την θεμελιακή *αρχή*, όχι πλέον του όντος, αλλά της μεταφυσικής της ίδιας. Αυτό σημαίνει επίσης ότι ο Nietzsche προσπαθεί να φέρει εις πέρας ένα τελείως διαφορετικό πρόγραμμα σε σύγκριση με την αφηρημένη σκέψη. Το πρόγραμμα αυτό αν και αναπτύσσεται πέρα από κάθε λογική ή διαλεκτική αφαίρεση πρέπει να κατανοηθεί ως ακραιφνώς φιλοσοφικό, διότι θα μας προσφέρει μία αρχή εξήγησης του Όλου.

Και τώρα ερχόμαστε σε ένα αποφασιστικό σημείο: Το τι ακριβώς εννοούσε ο Nietzsche ως την θεμελιώδη αρχή της μεταφυσικής μπορούμε να το πληροφορηθούμε από ένα πολύ σημαντικό κείμενο της *Χαρούμενης Επιστήμης*. Εκεί ο Nietzsche εξηγεί:

« Η ασυνείδητη μεταμφίεση φυσιολογικών αναγκών υπό το πρόσχημα του Αντικειμενικού, του Ιδεώδους, καθαρά- Πνευματικού πάει τρομακτικά μακριά, και συχνά αναρωτήθηκα, αν -σε γενικές γραμμές- η φιλοσοφία ως τώρα δεν ήταν παρά μία ερμηνεία και μία παρερμηνεία του σώματος. Πίσω από τις υψηλότερες αξιολογήσεις, από τις οποίες μέχρι τώρα καθοδηγήθηκε η ιστορία της σκέψης, βρίσκονται κρυμμένες παρερμηνείες της σωματικής κατασκευής, είτε και αν προέρχονται αυτές από άτομα, είτε από κοινωνικές τάξεις, είτε από ολόκληρες φυλές. Πρέπει κανείς να θεωρήσει όλες αυτές τις τολμηρές τρέλες της μεταφυσικής, ειδικότερα αυτές τις απαντήσεις που δίνει στο ερώτημα για την *αξία της ζωής*, καταρχήν ως συμπτώματα συγκεκριμένων σωμάτων. Και αν αυτού του είδους οι καταφάσεις ή οι αρνήσεις του κόσμου περιέχουν εντός τους, αν τις δούμε συνολικά και με επιστημονικό τρόπο, έστω και έναν σπόρο κάποιας σημασίας, είναι το ότι δίνουν στον ιστορικό και στον φυσιολόγο πολύτιμους υπαινιγμούς ως συμπτώματα, όπως είπαμε, του σώματος (...). Σε όλο μέχρι τώρα το φιλοσοφείν το ζήτημα δεν ήταν ποτέ η «αλήθεια», αλλά κάτι διαφορετικό, ας πούμε η υγεία, το μέλλον, η ανάπτυξη, η δύναμη, η ζωή...»<sup>9</sup>.

Δεν καθοδηγήθηκε επομένως η αφηρημένη σκέψη από λογικές-τυπικές κατηγορίες, οι οποίες θα μπορούσαν να αναχθούν σε μία καθαρή νόηση, αλλά από αξιολογικές κρίσεις, οι οποίες μάλιστα προσδιορίστηκαν σε αντίθεση ως προς αυτό από το οποίο ριζώνουν, δηλ. ως παρερμηνείες ή ως

<sup>7</sup> Fr. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, [*Τάδε έφη Ζαρατούστρα*], ( I ), “Von den Hinterweltern”, σελ. 30-34, Kröner Verlag, Leipzig 1930. (Μεταφράζουμε τον όρο *Hinterwelt* όχι επί λέξει, αλλά ως αυτό που πραγματικά εννοείται από αυτόν. Την παραπομπή δηλ. σε όρους άλλους από αυτούς της *αισθητής* σε εμάς ζωής).

<sup>8</sup> Fr. Nietzsche, Der Wille zur Macht, [*Βούληση για δύναμη*], §507, σελ. 348, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996: «“Ο αληθινός και ο φαινομενικός κόσμος”. Αυτή η αντίθεση οδηγήθηκε από εμένα σε σχέσεις αξιών. Έχουμε προβάλλει τους όρους της συντήρησής μας σε κ α τ η γ ο ρ ή μ α τ α του όντος εν γένει. Το ότι ο “αληθινός” κόσμος δεν είναι μεταβαλλόμενος και εν τω γίνεσθαι, αλλά ένας κόσμος που είναι, προκύπτει από το ότι πρέπει να είμαστε σταθεροί σε αυτό που πιστεύουμε ώστε να αναπτυχθούμε» [δική μας η μετάφραση].

<sup>9</sup> Fr. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, [*Η χαρούμενη επιστήμη*], Πρόλογος §2, KSA III, σελ. 348-349



υποτίμηση και απαξίωση του σώματος και εν γένει της ζωής. Η ανακάλυψη επομένως της εναντιότητας και άρα του ακατάλυτου συσχετισμού του ζωντανού πεδίου (ή του πεδίου στο οποίο κατεξοχήν εκφράζεται η ζωή) στο *σώμα* εγείρει επομένως για τον Nietzsche ταυτόχρονα την προβληματική των αξιολογήσεων και την χαρακτηρίζει μάλιστα ως την ουσία του φιλοσοφείν. Από την στιγμή που οι διαδικασίες της «*σωματικής κατασκευής*» και των «*αξιολογικών κρίσεων*» αλληλεπιδρούν και αποτελούν αμοιβαία συνάρτηση, η φιλοσοφία του μέλλοντος δεν αναδύεται πλέον ως αφηρημένη μεταφυσική, αλλά ως *ψυχολογία* και *φυσιολογία* του Σώματος. Ο νέος τρόπος σκέψης προσανατολίζεται πλήρως σε αξιολογικές κρίσεις. Όπως εξηγεί περαιτέρω ο Nietzsche: «*η ίδια ζωή έγινε τώρα το πρόβλημα*»<sup>10</sup>. Το αυθεντικό ερώτημα αφορά τώρα, όχι την απρόσκοπτη αλήθεια, αλλά την ζωή, δηλ. την *αξία* (*Wert*) της και το *νόημά* (*Sinn*) των εναντιοτήτων της. Θα δούμε με λεπτομέρειες παρακάτω ότι αυτή η προβληματική των αξιών δεν έχει εμπειρικό-ψυχολογικό και συνεπώς μη-φιλοσοφικό χαρακτήρα και πως ακόμη θα πρέπει να τοποθετηθεί ως συνέπεια μίας νέας σημασίας της φιλοσοφίας στο πεδίο της *υποκειμενικότητας*. Καταρχήν όμως προϋποθέτει αυτή η νέα σημασία την πραγμάτωση μίας θεμελιώδους κριτικής ενάντια στους κύριους όρους της παραδοσιακής και επικρατούσας υποκειμενικότητας. Το ιδιαίτερο αυτής της κριτικής είναι πως δεν έχει απλά και μόνο αρνητικό χαρακτήρα, αλλά ταυτόχρονα με την πραγμάτωσή της διαρκώς αναδύονται νέα περιεχόμενα.

### Μετάβαση στην ανάλυσή μας

Έχουμε ήδη δει ότι το οντολογικό ερώτημα για το είναι του όντος ανάγεται από τον Nietzsche στο ανακλαστικό ερώτημα για την θεμελιακή αρχή της ίδιας της μεταφυσικής. Μέσα από αυτήν την ανατροπή επιχειρεί ο φιλόσοφος να κερδίσει μία νέα βάση για τον επαναπροσδιορισμό της κλασικής ερώτησης «*τι είναι ο άνθρωπος;*» (*Was ist der Mensch?*). Και μία πρώτη του απάντηση έχει ως εξής: Ο άνθρωπος είναι αυτή η θεμελιακή αρχή της μεταφυσικής<sup>11</sup>. Ως τι όμως βρίσκεται ο άνθρωπος στα θεμέλια της παραδοσιακής μεταφυσικής; Τι προσδιορίζει την ουσία του φορέα της γνώσης καθώς και κάθε αντικείμενου της; Αν οδηγήσουμε την προσοχή μας στην εσωτερική σύνδεση αυτών των ερωτήσεων θα κατανοήσουμε καλύτερα σε τι αποβλέπει η επίθεση του Nietzsche στον Descartes και στον Kant.

Από την εποχή του Descartes βρίσκεται στο προσκήνιο της φιλοσοφίας, με διάφορες παραλλαγές, μία πολύ πειστική θεώρηση για την ουσία του ανθρώπου. Ο άνθρωπος, σύμφωνα με τον Descartes, είναι το πνεύμα που παραπέμπει διαρκώς στον εαυτό του, και άρα αποτελεί κατά βάθος την ουσία που είναι βέβαιη για τον εαυτό της. Είναι δηλ. η ουσία που ανακλάται στον εαυτό της. Ο προσδιορισμός του ανθρώπου ως προς την ουσία του οδηγείται τώρα ξεκάθαρα προς το εσωτερικό πεδίο και αυτό μπορεί να χαρακτηριστεί ως *πνεύμα*. Η έννοια «πνεύμα» δεν έχει να κάνει σε τίποτα εδώ με μία θρησκευτική

<sup>10</sup> Ο. π., σελ. 350

<sup>11</sup> Fr: Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, [ *Ανθρώπινα, πολύ ανθρώπινα* ], KSA II, (I) , §16, σελ. 36-37 : “ (...) Από το γεγονός ότι εδώ και χιλιετίες κοιτάξαμε τον κόσμο με ηθικές, αισθητικές, θρησκευτικές αξιώσεις, με μία σχεδόν τυφλή ροπή, πάθος και φόβο παραδομένοι πλήρως στις απρέπειες της μη-λογικής σκέψης, έγινε αυτός ο κόσμος βαθμιαία τόσο αξιοθαύμαστα πολύχρωμος, τρομαχτικός, βαθύς σε σημασία, γεμάτος ψυχή. Απέκτησε χρώμα, όμως εμείς ήμασταν οι ζωγράφοι. Η ανθρώπινη διάνοια άφησε να εμφανιστεί το φαίνεσθαι και άφησε να προβληθούν οι παραπλανητικές θεμελιώδεις συλλήψεις της στα πράγματα. Αυτό που εμείς τώρα ονομάζουμε κόσμο είναι το αποτέλεσμα ενός σωρού από πλάνες και φαντασιώσεις, που προκύπτουν σταδιακά στο σύνολο της ανάπτυξης της οργανικής ουσίας, μεγαλώνουν σε αμοιβαίο συσχετισμό και κληρονομούνται τώρα σε εμάς ως σαν συγκεντρωμένος θησαυρός ολόκληρου του παρελθόντος, - ναι ως θησαυρός: διότι η αξία του ανθρώπινου μας χαρακτήρα εκεί εδράζεται (...)”, [δική μας η μετάφραση].

παράσταση του υπερβατικού ή του υπερφυσικού στον άνθρωπο, παρά μόνο παραπέμπει σε όλο το φάσμα των συνειδησιακών δραστηριοτήτων ή λειτουργιών<sup>12</sup>. Είτε έχει ο άνθρωπος καθαρές λαφρημένες σκέψεις, είτε απλά συναισθήματα, είτε καθιστά κάτι χιμαιρικό ως αντικείμενο της βούλησης του, αποκτά σε κάθε περίπτωση μία σταθερή βάση, η οποία πρέπει να κατανοηθεί ως η δική του *βεβαιότητα*. Αυτή η βεβαιότητα λαμβάνει πριν απ' όλα την σημασία του *εγώ σκέφτομαι*. Αποκτά επομένως ο άνθρωπος τον προσδιορισμό της ουσίας του μέσω της *ανακλαστικής του σχέσης* με όλο το φάσμα των εσωτερικών του λειτουργιών. Το αρχιμήδειο σημείο του «εγώ σκέφτομαι» σημαίνει λοιπόν ότι ο προσδιορισμός του ανθρώπου ως προς την ουσία του έγκειται στον *αυτό-ανακλαστικό συσχετισμό* του συνειδησιακού πεδίου, μία συσχέτιση που φέρνει σε τελική ανάλυση στην επιφάνεια τον *αυθύπαρκτο* χαρακτήρα της συνείδησης.

Για τον Nietzsche παρ' όλα αυτά είναι μάταιη κάθε απαίτηση για την ανεύρεση μίας απόλυτης βεβαιότητας ή μίας δίχως προϋποθέσεις αλήθειας. *Πρέπει να ξεφύγουμε κάθε συσχετισμού* για να βεβαιωθούμε ως προς ένα αρχιμήδειο σημείο. Κάτι τέτοιο όμως θα ενείχε μία εξωτερική προοπτική, η οποία δεν θα συμπεριλάμβανε πλέον κάτι που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως αντικείμενο γνώσης. Εάν τώρα (σαν συνέπεια του ανακλαστικού ερωτήματος για το θεμέλιο της ίδιας της μεταφυσικής) θεωρηθεί ως φορέας αλλά και ταυτόχρονα ως αντικείμενο της γνώσης ο ίδιος ο άνθρωπος, όπως κάνει ο Descartes, δεν επιτρέπεται να *μην* λάβει κανείς υπόψη του έναν διάμεσο που να μεσολαβεί αυτόν τον αυτό-αναφορικό γνωσιολογικό συσχετισμό. Κάτι τέτοιο θα σήμαινε ότι θα μπορούσαμε να εξετάσουμε ένα αντικείμενο δίχως ταυτόχρονα να συσχετιζόμαστε με αυτό. Αυτό ακριβώς εννοεί ο Nietzsche όταν λέει πως ανακαλύπτει μία *contradictio in adiecto* (*αντίφαση στους όρους*) σε κάθε απαίτηση για «άμεση βεβαιότητα» ή για «απόλυτη γνώση»<sup>13</sup>. Ο Descartes τόνισε πρώτος τον έμμεσο (*mittelbar*) χαρακτήρα της φυσικής γνώσης. Αυτό το θεμελιώδες όμως για την ιστορία και την εξέλιξη της φιλοσοφίας γεγονός αναιρείται από τον ίδιο, κατά την στιγμή εκείνη που παραπέμπει σε μία μεταφυσική αρχή, η οποία δήθεν ξεφεύγει κάθε μεσολάβησης (*Mittelbarkeit*) και συσχετισμού. Αυτό βέβαια το έκανε γιατί ήθελε ένα θεμέλιο ακόμη και για την φυσική γνώση. Ο ανακλαστικός χαρακτήρας του ερωτήματος για το θεμέλιο της ίδιας της μεταφυσικής στοχεύει επομένως στην διάλυση του αυτό-αναφορικού χαρακτήρα που ενέχεται στην έννοια του ανθρώπου ως *σκεπτόμενη ουσία*. Η κριτική του Nietzsche στρέφεται επομένως ενάντια στην μεταφυσική της υποκειμενικότητας, διότι με αυτήν πλέον *η έννοια της αλήθειας* εξαρτάται πλήρως από την διαπίστωση μίας αυθύπαρκτης, έξω από κάθε συσχετισμό (εκτός από τον αυτό-αναφορικό και ως θυμηθούμε εδώ και το απόσπασμα από τον πλατωνικό *Παρμενίδη*) ευρισκόμενη, ουσίας. Γι' αυτήν ακριβώς την έννοια της αλήθειας επεξηγεί ο Nietzsche:

«(...) Η έννοια της αλήθειας είναι παράλογη. Ολόκληρο το πεδίο του “αληθούς/ ψευδούς” έχει να κάνει αποκλειστικά με συσχετίσεις μεταξύ ουσιών, όχι με το “καθεαυτό”. Και υπάρχει μία “καθεαυτή ουσία” (μόνο οι συσχετίσεις καταρχήν κατασκευάζουν ουσίες) τόσο λίγο όσο μία καθεαυτή γνώση»<sup>14</sup>.

Σ' αυτό το σημείο είναι φανερό και αυτονόητη η κριτική αντιπαράθεση του Nietzsche προς την καρτεσιανή έννοια της αλήθειας. Η σταθερή πεποίθηση του Nietzsche για την αναντικατάστατη *σχεσιακότητα* (*Relationalität*) του γίνεσθαι ως θεμελιώδης προσδιορισμός της ζωής και κάθε ζωντανής ουσίας του παρέχει την αφορμή για την αναίρεση της παραδοσιακής μεταφυσικής, η οποία είτε υπό την μορφή μίας φιλοσοφίας της υπόστασης (αρχαιότητα), είτε υπό την μορφή μίας φιλοσοφίας της υποκειμενικότητας (φιλοσοφία της νεώτερης εποχής), πάντα παραπέμπει στην αυθυπαρξία του εκάστοτε αληθινού όντος. Στο προαναφερθέν απόσπασμα ο Nietzsche παρατηρεί την εσωτερική

<sup>12</sup> R. Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie*, [Οι αρχές της φιλοσοφίας], §§ 8, 9, 48, Felix Meiner Verlag, hrsg. Artur Buchenau Hamburg, 1992

<sup>13</sup> Fr. Nietzsche, *Πέρα από το καλό και το κακό*, §16, εκδ. Νησίδες, σελ. 26, Θεσσαλονίκη, χ.χ.

<sup>14</sup> Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, [Βούληση για δύναμη], §625, σελ. 423, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996

σύνδεση ανάμεσα στην έννοια της αλήθειας και στην έννοια της ουσίας ή υπόστασης και αμέσως την αντικαθιστά μέσω μίας πρωταρχικής σύνδεσης *συσχετισμού* των όντων μεταξύ τους. Αυτό που τώρα γίνεται παραδεκτό δεν είναι μία καθεαυτή αλήθεια, αλλά ένα ανυπέβλητο *πλέγμα συσχετισμών*. Ο προσδιορισμός της ουσίας δεν έγκειται πλέον στην δήθεν αυθυπαρξία μίας υπόστασης, που κατανοείται ως το αρχιμήδειο σημείο, αλλά αντιθέτως ο προσδιορισμός του όντος ως προς την ουσία του προκύπτει από την συσχέτισή του με ένα άλλο ον, η με μία ομάδα-σύμπλεγμα όντων<sup>15</sup>. Βλέπουμε λοιπόν στο απόσπασμα που μόλις παραθέσαμε στην υποσημείωση, πως η ουσία και άρα η αλήθεια ορίζονται σε αντίθεση με τον παραδοσιακό τρόπο. Η ουσία δεν έχει σχέση με την αυθυπαρξία και το αναλλοίωτο αλλά αντιθέτως με τον συσχετισμό. Η αλήθεια δεν προσδιορίζει κάτι καθεαυτό ή ένα όντως ον παρά μία αμοιβαία επίδραση και μία σχέση έντασης. Βλέπουμε εδώ επίσης γιατί το ον θα προσδιοριστεί από τον Nietzsche με την *έννοια της δύναμης ή της ποσότητας της δύναμης*, δηλ. με έναν τρόπο που δεν εδράζεται στην αφαίρεση και στον καθολικό χαρακτήρα της έννοιας. Γιατί το ον τώρα δεν είναι η παλιά έννοια, που προέκυπτε *αφαιρετικά ή γενο-λογικά* από το εύρος των όντων, αλλά είναι το ον στην συσχέτιση και επίδραση προς και από τα άλλα όντα. Έννοια αναφαίρετη, από την οποία δηλ. δεν μπορεί να αποσπαστεί το ον ως είδος ή γένος. Γι' αυτό και δεν αφαιρεί ο Nietzsche γενο-λογικά από το γίνεσθαι, αλλά το ορίζει *δυναμικά*. Από όλα αυτά προκύπτει ότι με τον Nietzsche λαμβάνει χώρα ένα εγχείρημα, όχι απλοποίησης, αλλά ριζικής ανατροπής της μεταφυσικής, δηλ. του τρόπου σύλληψης του όντος και κατ' επέκταση της αλήθειας. Και θα πρέπει φυσικά να περιμένει εδώ κανείς μία αντίστοιχη ανατροπή των κατηγοριών εκείνων που συνόδευσαν τον παραδοσιακό τρόπο του φιλοσοφείν (π.χ. «ενότητα» και «ταυτότητα»). Παρακάτω θα δούμε με λεπτομέρειες τι ακριβώς συνεπάγεται αυτή η δυναμική σύνδεση συσχετισμού των όντων, τι ακριβώς συνδέεται μέσω αυτής και σε τι ανάγεται τελικά ο αγώνας του Nietzsche ενάντια στην μεταφυσική, σε ποια νέα μορφή του φιλοσοφείν οδηγεί; Ποια είναι η περίφημη φιλοσοφία του μέλλοντος την οποία επικαλείται πολύ συχνά ο Nietzsche; Αλλά για όλα αυτά προαπαιτείται μία ουσιαστική κατανόηση της λειτουργίας του παραδοσιακού τρόπου σκέψης. Καταρχήν η κριτική –ως κριτικό αλλά και αναστοχαστικό ερώτημα για τον φορέα της μεταφυσικής γνώσης- φέρνει στην επιφάνεια έναν καλά κρυμμένο ρόλο της γλώσσας και ακόμη περισσότερο μία παραπλανητική και ψευδεπίγραφη ερμηνεία της υποκειμενικότητας ή του υποκειμενικού στον χώρο της μεταφυσικής (Αιτιότητα, Τελεολογία, ελευθερία της βούλησης).

---

<sup>15</sup> Ο. π., §635, σελ. 429: « Αν εξαφανίσουμε αυτά τα στοιχεία, τότε δεν απομένει κανένα πράγμα, παρά μόνο δυναμικές ποσότητες σε μία σχέση έντασης με άλλες δυναμικές ποσότητες. Η ουσία τους έγκειται στην σχέση τους με όλες τις άλλες ποσότητες, στην “επίδρασή” τους πάνω σε αυτές» [η μετάφραση δική μας].

## I. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΕΙΝΑΙ

### α. Η έννοια της αλήθειας και ο θάνατος του Θεού

Η *αλήθεια* αποτελεί μία πολύ δύσκολη λέξη. Αρκεί μονάχα να σκεφτούμε ότι σχεδόν κανένας πέρα από τους προφήτες στα ιερά κείμενα δεν ισχυρίζεται ότι αρθρώνει την *απόλυτη* αλήθεια. Όταν ισχυρίζεται κάποιος ότι αρθρώνει την αλήθεια, περιορίζεται συνήθως σε ένα πολύ συγκεκριμένο ζήτημα και όχι σε κάποιο καθολικό. Ακόμη και όταν ο φυσικός ερευνητής ανακαλύπτει την αρχή μίας κανονικότητας εντός του κόσμου, τον διατυπώνει σαν ένα γενικό και καθολικό φυσικό νόμο, του οποίου η σημασία για τις ηθικές μας κρίσεις μπορεί να είναι και μηδαμινή. Μόνο μία αρχή που θα αφορούσε ταυτόχρονα τον φυσικό και τον πνευματικό κόσμο θα μπορούσε να αναδειχθεί ως η απόλυτη αλήθεια. Ποια ήταν λοιπόν πάντοτε η λέξη για αυτήν την αλήθεια που ισχύει για καθετί και αφορά το καθετί; Όσον έχει να κάνει με την θρησκεία η απάντηση είναι η εξής: *ο Θεός* ή εν γένει το θεϊκό στοιχείο. Θα μπορούσε τώρα να έρθει στην επιφάνεια η βαθύτερη σημασία της ρήσης του Ζαρατούστρα για τον θάνατο του Θεού. Η ρήση του Ζαρατούστρα ότι “*ο Θεός πέθανε*” εδράζεται στην διαπίστωση ότι η παραδοσιακή κατανόηση της αλήθειας, ή αλλιώς κάθε απαίτηση μίας αλήθειας που ισχύει και εξηγεί τα πάντα, είναι νεκρή. Και κυρίως εννοείται εδώ το χαρακτηριστικό κέντρο αυτής της αλήθειας: ο Θεός, ως η μοναδική αρχή του Όλου, σημαίνει μία αμετάβλητη, μη-γινόμενη, άχρονη και μία μη αισθητή, καθεαυτή και δι’ εαυτή υπάρχουσα πηγή αυτού του Όλου. Η ρήση του Ζαρατούστρα εκκινεί επομένως από την θρησκευτική κατανόηση της αλήθειας. Αφορά όμως επίσης κατεξοχήν και αυτό το είδος της βάσει αρχών ερμηνείας του Όλου, η οποία, ως *μεταφυσική σκέψη*, αναζητούσε πάντοτε την αιωνίως άφθαρτη *υπόσταση* αυτού του Όλου. Η διδασκαλία του Ζαρατούστρα στοχεύει επομένως σ’ αυτό το σημείο να φέρει στο φως τους ρητούς οι ανομολόγητους όρους κάθε υποστασιοποιημένης ερμηνείας του Όλου και μέσω μίας νέας *κατανόησης της ζωής* να υποβάλλει σε ανελέητη κριτική αυτούς τους θεμελιακούς όρους κάθε μεταφυσικής.

Ως το πλέον σημαντικό στοιχείο αυτού του κριτικού εγχειρήματος πρέπει να θεωρηθεί αυτή ακριβώς η νέα κατανόηση των αντιθέσεων ή συσχετισμών, οι οποίοι αποτελούν την ζωή. Ότι αυτός ο επαναπροσδιορισμός της ζωής στέκει σε άμεση σχέση με την περίφημη ρήση του Ζαρατούστρα για τον θάνατο του Θεού, και ότι ακόμη ο ίδιος αυτός συμβολίζει την ανατροπή του παλαιού ιδεώδους για την αλήθεια, είναι κάτι που προκύπτει ήδη από την ισχυρά συμβολική γλώσσα του Ζαρατούστρα στον *Πρόλογο* των λόγων του. Λέει εκεί ότι κατά την διάρκεια της καθόδου του (ο όρος «*δύση*» [*Untergang*]) είναι συμβολικός και υπονοεί την κάθοδο και την τριβή του Ζαρατούστρα με ένα πλήθος που δεν κατανοεί και παρανοεί τη νέα αυτή διδασκαλία του για την συγκρότηση της ζωής) συνάντησε μπροστά του έναν γέροντα και άγιο<sup>16</sup>. Ο άγιος αυτός είναι όπως και ο Ζαρατούστρα ένας μοναχικός κάτοικος του βουνού. Περνάει όμως την ώρα του δοξάζοντας τον Θεό. Δεν έχει ακούσει τίποτε για το ότι *ο Θεός πέθανε*. Τι σημαίνει ακριβώς αυτή η αξιοπερίεργη συνάντηση των δύο μοναχικών; Δεν σημαίνει τίποτε άλλο, παρά την συνάντηση *δύο διακριτών διδαχών*, οι οποίες, όπως και τα πρόσωπα που τις αντιπροσωπεύουν ακολουθούν αντίθετες πορείες. Ο άγιος (στο όνομα του Θεού) δοξάζει ακόμη την παραδοσιακή κατανόηση της αλήθειας, η οποία σημαίνει μία πνευματική αρχή του Όλου. Γι’ αυτό επομένως η ανθρωπότητα θεωρείται ανάξια απέναντί της. Λέει λοιπόν ο άγιος γέροντας:

<sup>16</sup> Fr. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, [*Τάδε έφη Ζαρατούστρα*], Πρόλογος, §2, σελ. 6-8, Kröner Verlag, Leipzig 1930

«Τώρα αγαπάω τον Θεό: δεν αγαπώ τους ανθρώπους. Η ανθρωπότητα μου μοιάζει σαν ένα ατελές-ανολοκλήρωτο ζήτημα. Η αγάπη προς τους ανθρώπους θα με σκότωνε»<sup>17</sup>.

Ο πνευματικός επομένως χαρακτήρας της παλαιάς απόλυτης αλήθειας δεν αφορά την ανθρωπότητα, η οποία βρίσκεται το θεμέλιο της μονάχα στο πεδίο της υλικής ζωής (γι' αυτό ακριβώς και σημαίνει για τον άγιο ένα *ατελές ζήτημα*). Η νέα διδασκαλία πάντως στρέφεται και σπεύδει προς τους ανθρώπους. Η μοναχική παραμονή του Ζαρατούστρα στο βουνό δεν είχε άλλωστε σε τίποτα να κάνει με την μακάρια ηρεμία του άγιου ασκητή. Δεν πέρασε την ώρα του εκεί προκειμένου να διατηρήσει μία παλαιά διδαχή, της οποίας η κυριαρχία εντός του πεδίου της κοινωνικής ζωής ολοένα και κλονίζεται. Ο Ζαρατούστρα δεν δόξασε ούτε τραγούδησε την παλαιά σοφία. Αντίθετα «*αφουγκράστηκε πάρα πολύ τα ρυάκια και τα δέντρα*»<sup>18</sup>. Αυτό υπονοεί ότι ερεύνησε τον πραγματικό χαρακτήρα της ζωής στην γη. Αυτή λοιπόν η νέα διδασκαλία συλλαμβάνει την ανθρωπότητα ως ένα απαραίτητο και αναπόφευκτο στάδιο ενός πρωτάκουστου νοήματος εντός του Όλου, σύμφωνα με την διαπίστωση μίας μεγάλης δυνατότητας του ανθρώπου (και κάθε ζωντανού όντος) για ολοένα και πιο ισχυρή αυτό-ανάπτυξη.

«Όλα τα πλάσματα μέχρι τώρα δημιούργησαν κάτι πάνω από αυτά: και εσείς θέλετε να είστε η άμωπη αυτής της μεγάλης πλημμυρίδας, και θα προτιμούσατε να επιστρέψετε στο ζώο από το να υπερβείτε τον άνθρωπο»<sup>19</sup>.

Η νέα διδασκαλία αναπτύσσεται επομένως ταυτόχρονα με την διαπίστωση του πραγματικού χαρακτήρα κάθε όντος αναφορικά με την ζωντανή του ύπαρξη. Ο κλονισμός του παλαιού ιδεώδους μίας δίχως όρους και καθολικής αλήθειας σχετίζεται άμεσα με την ανάδυση μίας νέας έννοιας της ζωής. Ο Ζαρατούστρα είναι απολύτως πεπεισμένος ότι μία «*ακηλίδωτη γνώση*»<sup>20</sup> δεν μπορεί να έχει πλέον κάποιο συγκεκριμένο νόημα, καθόσον αυτή αγνοεί τον σωστό προσδιορισμό της έννοιας της ζωής, ενώ ισχυρίζεται επίσης ότι τα πάντα εκκινούν από το πεδίο των ζωντανών όντων (*der lebendigen Seienden*). Εντός αυτού του πεδίου επικρατεί ένας τόσο απόλυτος *σ υ σ χ ε τ ι σ μ ό ς* όλων των στοιχείων μεταξύ τους, όπου τίποτε πλέον δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ως το δίχως όρους ή ως καθαυτή ουσία. Αυτό το ιδεώδες δεν αληθεύει πλέον ούτε για την καθαρή γνώση ούτε για τον φορέα της γνώσης. Η φιλοσοφία του Nietzsche μπορεί λοιπόν, ένεκα της αφετηρίας της, να χαρακτηριστεί ως *φιλοσοφία της ζωής*. Στρέφεται, ως τέτοια, ολοκληρωτικά ενάντια στο θρησκευτικό κοσμοείδωλο, το οποίο ουσιαστικά εδράζεται στην παραδοχή μίας πνευματικής, και γι' αυτό ακριβώς εκτός του πεδίου της γήινης ύπαρξης ευρισκόμενης, απόλυτης αρχής. Αυτή η αρχή ονομάζεται Θεός.

Ποια είναι όμως τώρα η σχέση ανάμεσα στην διδασκαλία του Ζαρατούστρα για την αλήθεια και στην νεώτερη μεταφυσική; Διότι μπορεί κάποιος κάλλιστα να ισχυριστεί ότι η μεταφυσική της νεώτερης εποχής προσέγγισε και έφτασε η ίδια στον οριστικό κλονισμό της παλαιάς θρησκευτικής αντίληψης. Και αυτό είναι σωστό. Είναι επομένως αδικαιολόγητη η εξίσωση του πεδίου της μεταφυσικής με το θρησκευτικό θεμέλιο του θεϊκού πνεύματος από τον Ζαρατούστρα;

Για να το ερευνήσουμε αυτό πρέπει αρχικά να θυμηθούμε ότι το καρτεσιανό εγχείρημα στόχευε στην απόκτηση ενός ακλόνητου θεμελίου της γνώσης. Αυτό το αρχιμήδειο έρεισμα λαμβάνει αναγκαστικά τον χαρακτήρα της *συνείδησης*, διότι πολύ απλά ανακλύπτει μία αντίφαση όταν ένα *εγώ* αμφιβάλει για το αν υπάρχει. Η καρτεσιανή προτεραιότητα της συνείδησης έχει ένα γνωσιολογικό χαρακτήρα και ως βαθύτερη συνέπεια της μπορεί να θεωρηθεί η διάκριση ανάμεσα σε έναν φορέα της γνώσης, ο οποίος *σκέπτεται*, και σε ένα γνωστικό αντικείμενο, το οποίο αποτελεί το αντικείμενο της

<sup>17</sup> Ο. π., σελ. 7

<sup>18</sup> Ο. π., §5, σελ. 15

<sup>19</sup> Ο. π., §3, σελ. 8

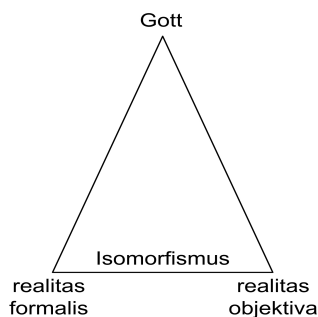
<sup>20</sup> Ο. π., (II), Von der unbefleckten Erkenntnis, [Για την ακηλίδωτη γνώση], σελ. 132, Kröner Verlag, Leipzig, 1930

σκέψης (=παρίσταται). Αυτή η διάκριση είναι σημαντική, καθόσον τώρα το γνωστικό υποκειμένο, έχοντας την σημασία την αυτοσυνειδησίας, παρουσιάζεται ως η αντίθεση του υλικού υπο-κειμένου και με αυτόν τον τρόπο αποκτούν και τα δύο την διαφοροποιημένη υπόστασή τους. Το αρχιμήδειο έρεισμα του “*cogito ergo sum*” έχει ως άμεση συνέπεια επομένως την διάκριση ανάμεσα σε δύο διακριτούς πόλους: της γνωρίζουσας (συνειδητής) και της εκτατής (σωματικής) υπόστασης. Η συνειδητή υπόσταση εμφανίζεται τώρα στην θέση της πρώτης υπόστασης, καθόσον του όντος προηγείται τώρα η γνώση του. Από την καρτεσιανή μεταφυσική προκύπτουν επομένως δύο σημαντικές συνέπειες: α) Στην αφετηρία του Descartes πρέπει να αποδοθεί πρωταρχικά μία γνωσιοθεωρητική προτεραιότητα, η οποία σημαίνει σε τελική ανάλυση το οριστικό τέλος της Αποκάλυψης. Διότι η σκέψη του *ego cogito* προηγείται της σκέψης του Θεού, του τέλει όντος. Η ιδέα της άπειρης υπόστασης είναι δυνατό να συλληφθεί μόνο μέσω της παρουσίας της στο εσωτερικό πεδίο (συγκεκριμένα εντός του συνόλου των έμφυτων ιδεών) μίας σκεπτόμενης ουσίας. Δίχως ένα γνωρίζων και συνειδητό *εγώ* παραμένει η ιδέα του Θεού, όπως και κάθε άλλη ιδέα, άγνωστη και αθεμελιώτη. Γι’ αυτό ακριβώς, από τον Descartes και μετά, κάθε απαίτηση αλήθειας που θεμελιώνεται σε εξωτερικά δεδομένα, και όχι στην σκέψη την ίδια, αποδειχεται ως κηδεμονία. Μέσω του Descartes περιορίζεται η Αποκάλυψη στο πεδίο της απλής πίστης. Μέσω αυτού λοιπόν αφανίζεται η θρησκευτική απαίτηση της αλήθειας, και έτσι η εξομοίωση των δύο παραδόσεων, σε ό,τι αφορά την έννοια τους για την αλήθεια από τον Ζαρατούστρα, μοιάζει αδικαιολόγητη. β) Επειδή όμως ακριβώς η αφετηρία του Descartes είναι γνωσιοθεωρητικού χαρακτήρα δεν επαρκεί ώστε να εγγυηθεί μία πλήρη θεωρία της αλήθειας. Μέσα από αυτήν αποκτούμε μία αδιάσειστη βάση για την θεμελίωση της γνώσης μας, δηλ. για την δυνατότητα γνώσης καθεμιάς από τις ιδέες μας (\* ο όρος *ιδέα* στον Descartes έχει φυσικά την σημασία της παράστασης και όχι της πλατωνικής ιδέας). Διότι η αναγνώριση του θεμελίου του *cogito* συνεπάγεται ότι ο εσωτερικός πυρήνας της γνώσης έγκειται στην παράσταση, ως του τρόπου γνώσης κάθε αντικειμένου στο πεδίο ενός συνειδητού υποκειμένου. Η σκεπτόμενη και γνωρίζουσα υπόσταση (το συνειδητό υποκειμένο) έχει επομένως, όσον αφορά την σχέση του προς τον υλικό κόσμο, καταρχήν μόνο μία γνωσιολογική, και όχι μία οντολογική, προτεραιότητα. Ο υλικός κόσμος παρίσταται μέσω των εσωτερικών λειτουργιών μίας συνειδητής ουσίας, αποτελεί όμως ταυτόχρονα μία διαφορετική ανεξάρτητη υπόσταση. Η υπόσταση ως ύλη έχει ως γνωστόν για τον Descartes δύο όψεις: αφενός αποδέχεται αυτός μία *realitas formalis* (μορφική αλήθεια) και αφετέρου μία *realitas objektiva* (αντικειμενική αλήθεια). Η πρώτη εκφράζει την αμεσολάβητη-καθεαυτή ύπαρξη της ύλης και εν γένει των σωμάτων. Η δεύτερη αντιθέτως εκφράζει την παραστασιακότητα ως τον τρόπο σύλληψης της υλικής υπόστασης στο πεδίο του συνειδητού. Ακριβώς εδώ λοιπόν έγινε φανερό ότι το γνωσιοθεωρητικό έρεισμα του *cogito* αδυνατεί από μόνο του να θεμελιώσει μία θεωρία της αλήθειας. Η παράσταση χρειάζεται μία ο ν τ ο λ ο γ ι κ ή βάση προκειμένου να συνδέσει αλλά και να θεμελιώσει πλήρως τις δύο πλευρές της παράστασης. Διότι εδώ –και αυτό είναι το σημαντικό- ο κλασικός προσδιορισμός της αλήθειας μένει απaráλλακτος: Ταύτιση του αντικειμένου της παράστασης με την ιδέα του ή την παράστασή του εντός της συνείδησης. Το *Cogito* επομένως εκφράζει στο επίπεδο μίας θεωρίας της αλήθειας μονάχα την μία πλευρά της παράστασης. Μόνο αυτό που συμπεριλαμβάνει και τις δύο πλευρές της παράστασης μπορεί να είναι ο εγγυητής και το πραγματικό θεμέλιο της αλήθειας. Και αυτός ο εγγυητής μπορεί, κατά τον Descartes, να είναι μόνο ο Θεός. “Θεός” σημαίνει γι’ αυτόν την πρώτη και άπειρη ουσία, η οποία δημιουργεί τις δύο πεπερασμένες.

Ο Θεός αποτελεί τον αναγκαίο τρίτο πόλο κάθε φιλοσοφίας της υπόστασης, που εδράζεται στην γνωσιολογική βάση της παραστασιακότητας, πριν από τον Kant. Και αυτό συμβαίνει διότι οι δύο πλευρές της παράστασης αποτελούν δύο διαφορετικές ποιοτικά φύσεις (εκτατή σωματικότητα-παραστούσα ψυχή), των οποίων η γεφύρωση (η εξήγηση δηλαδή της αλληλεπίδρασή τους) δεν μπόρεσε να περατωθεί ικανοποιητικά, δίχως την χρήση της έννοιας μίας άπειρης υπόστασης, ούτε από το

μηχανιστικό μοντέλο του Descartes ούτε από το τελολογικό του Leibniz<sup>21</sup>. Η λειτουργία του μηχανισμού των παραστάσεων εξηγείται ως γνωστόν από τον Descartes μηχανικά, μέσω της δράσης ενός κεντρικού αδένου (λατινικά: conarium, γαλλικά: la glande pineale)<sup>22</sup> του εγκεφάλου. Όμως με αυτόν τον τρόπο ο μηχανισμός απλά εξηγείται, *δεν θεμελιώνεται*. Η συνάντηση των δύο διαφορετικών φύσεων (σωματικά αντικείμενα- μη – υλικές εικόνες αυτών των αντικειμένων παριστάμενες στην ανθρώπινη διάνοια) στην δράση ενός εγκεφαλικού οργάνου δεν εγγυάται καθόλου το αναπόφευκτο αίτημα του μεταξύ τους *ισομορφισμού*. Η ανθρώπινη γνώση, καθώς ριζώνει στο πεδίο της παράστασης, αναδεικνύει ως επιτακτική την λύση του προβλήματος του *ισομορφισμού*.

Ποια ήταν τώρα η απάντηση του Descartes, ποιος κατέστη εγγυητής για τον γνωσιολογικό *ισομορφισμό* των δύο πλευρών της παράστασης; Όπως ήδη αναφέραμε η έννοια του Θεού ήταν αυτός ο εγγυητής, μία έννοια που τώρα δεν παρουσιάζεται απλά ως μία έμφυτη ιδέα αλλά ως το απολύτως πραγματικό ον (*ens realissimum*). Το μεταφυσικό σύστημα του Descartes μπορεί να συμβολιστεί με ένα ισοσκελές τρίγωνο. Στην πάνω γωνία βρίσκεται ο Θεός ως κάτοχος των αφηρημένων ουσιών των πραγμάτων και ως δημιουργός αυτών εντός του χρόνου. Στις κάτω γωνίες βρίσκονται οι δύο αμοιβαία



αναδύμενες καταστάσεις της παράστασης: η *realitas formalis* και η *realitas objektiva*. Η πλευρά της βάσης συμβολίζει το πρόβλημα του *ισομορφισμού*, το οποίο λύνεται -συμβολικά πάντα- από τις δύο ίσες πλευρές. Αυτές οι δύο πλευρές συμβολίζουν τον ισχυρισμό του Descartes ότι οι δύο χρονικές πραγματικότητες απορρέουν από κοινή πηγή και ότι μονάχα μέσω αυτής υποστασιοποιούνται κατά *συμμετρικό-ισομορφικό* τρόπο. Και οι δύο αποτελούν υποστασιοποιήσεις των ίδιων αφηρημένων ουσιών, οι οποίες *ανάγονται* στους κόλπους του απολύτου νου.

Σε ένα δεύτερο επίπεδο λοιπόν εμφανίζεται τώρα η εξομοίωση του Ζαρατούστρα ως δικαιολογημένη. Ο νεώτερος ορθολογισμός εδράζεται στην *οντολογική* προτεραιότητα του άχρονου και άπειρου πνεύματος (*mens*). Μέσω αυτού αφενός, και συγκεκριμένα, δια της κατασκευής της *ορθολογικής* έννοιας του Θεού (δηλ. της έμφυτης ιδέας ενός τέλει οντος που μόνο εντός μίας συνείδησης μπορεί να συλληφθεί), η νεκρή εξωτερικότητα (Hegel) δεν δύναται πλέον να διατηρηθεί ως θεμελιώδης. Αφετέρου όμως, η *θεμελίωση* των πεπερασμένων υποστάσεων ανάγεται στην οντολογική προτεραιότητα μίας άπειρης και τέλει ουσίας, η οποία εγγυάται την πραγματική ύπαρξη των πεπερασμένων. Το μέγα λάθος, (ή όπως συνηθίζεται να λέμε το *πρωτον ψευδος*), του νεώτερου ορθολογισμού κρύβεται στην έννοια του για την αλήθεια, η οποία οδηγεί στην παρανόηση αναφορικά με τον *ζωντανό* (*lebendig*), δηλ. με τον *πάντοτε σε δυναμικό συσχετισμό ευρισκόμενο*, χαρακτήρα κάθε οντος. Αυτήν ακριβώς την παρερμηνεία πρέπει να την αποδώσουμε στην υποστασιοποίηση του αφηρημένου (της γενο-λογικής έννοιας) και του πνευματικού, η οποία νοθεύει την γνώση της ζωής<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Είναι πολύ καλά γνωστό ότι το εγχείρημα του Leibniz για την γεφύρωση της τελολογικής με την μηχανική αρχή ανατρέχει στην θείκη δράση. Ενώ οι απλές ουσίες (οι Μονάδες) καθορίζονται τελολογικά, το πεδίο των χρονικών φαινομένων (δηλαδή των Συνθέτων) υπάγεται ταυτόχρονα πλήρως σε μηχανικές αρχές. Τα δύο πεδία αντιστοιχούν και συμφωνούν μεταξύ τους ένεκα της *προκαθορισμένης αρμονίας*, η οποία πρέπει να αποδοθεί σε μία άπειρη υπόσταση.

<sup>22</sup> R. Descartes, *Τα πάθη της ψυχής*, §§31-35, μετάφρ. Γ. Πρελορέντζος, σελ. 115-118, εκδ. Κριτική, Αθήνα, 1996

<sup>23</sup> Υπό αυτήν την οπτική μπορούμε να καταλάβουμε καλύτερα την νιτσεική έκκληση ενάντια στην αλήθεια και υπέρ του ψέματος ή της φαινομενικότητας, η οποία εκ πρώτης όψεως μοιάζει με παραπλανητική και επικίνδυνη. Στην (§4) του *Πέρα από το καλό και το κακό* γίνεται φανερό με ποιο νόημα αναγνωρίζει ο Nietzsche ως πραγματικό κριτήριο κάθε γνώσης, ακόμη και του λογικού ή φορμαλιστικού ιδεώδους της αλήθειας, την ζωντανία (*Lebendigkeit*). Το κείμενο έχει ως εξής: “*Το ψεύδος μίας κρίσης δεν αποτελεί ακόμη κάποια αντίρρηση ενάντια σε αυτήν την κρίση. Εδώ ηχεί η νέα μας γλώσσα ίσως αρκετά παράξενα. Το ερώτημα είναι κατά πόσο αυτή ενισχύει και διατηρεί τη ζωή και το είδος, ή ακόμη κατά πόσο καλλιεργεί το είδος. Και κατά βάση τείνουμε να ισχυριστούμε ότι ακόμη και οι πλέον ψευδείς κρίσεις (στις οποίες ανήκουν και οι συνθετικές a priori κρίσεις) μας είναι οι πιο απαραίτητες, ότι δίχως την εγκυρότητα των λογικών λειτουργιών, δίχως μία*

Πίσω τώρα στο έργο του Nietzsche: Η παλαιά θρησκευτική δογματική και η νεώτερη μεταφυσική της υπόστασης, αυτή δηλαδή η γνώση, την οποία ο Nietzsche χαρακτηρίζει ως “ακηλίδωτη” μοιάζει με ένα αδύναμο φεγγάρι που δύει. Αυτό που τώρα ανατέλλει είναι η αγάπη μίας καινοφανούς γνώσης προς την γη. Μοιάζει με ένα ήλιο που θέλει “να σύρει προς τα πάνω” (αυτό σημαίνει πως η νέα γνώση ανακαλύπτει την δυνατότητα για ολοένα και μεγαλύτερη ανάπτυξη κάθε ζωντανής ουσίας) ολόκληρο τον ωκεανό ίσαμε τα βάθη του (δηλ. το σύνολο της γήινης πραγματικότητας κάθε ζωντανού όντος)<sup>24</sup>. Αυτή η νέα διδασκαλία χρησιμοποιεί λέξεις “ταπεινές, περιφρονημένες, πλάγιες” (σελ. 134), διότι η παλαιά σοφία έπεισε το πνεύμα να περιφρονήσει κάθε γήινο (σελ. 133): Όμως τα “σπλάχνα” (Eingeweide) αυτού του πνεύματος αποτελούν το πιο δυνατό στοιχείο σε αυτό (αυτό πάλι σημαίνει ότι η βαθύτερη ουσία της ζωής και κατά συνέπεια η γνώση της εδράζεται στις πιο μικρές λεπτομέρειες του οργανισμού)<sup>25</sup>. Το παλαιό πνεύμα (θρησκεία και μεταφυσική) είναι λοιπόν “ένα πνεύμα που ψεύδεται” (σελ. 133). Διότι αποκρύπτει το θεμέλιό του: αποκρύπτει δηλ. μία θεμελιακή βούληση, η οποία τραβάει μπροστά και προς τα πάνω όλα αυτά τα σπλάχνα της ζωής (ορμές, ερεθίσματα, ένστικτα). Η ακηλίδωτη γνώση εδράζεται σε μία “αποθνήσκουσα βούληση” (erstorbener Wille), η οποία τώρα θα “γαργαλίσει” (kitzeln) “τα ψαροκόκαλα, τα σόφλια και τα αγκαθωτά φύλλα”<sup>26</sup> (δηλ. θα θίξει τις μέχρι τώρα περιφρονημένες λεπτομέρειες της ζωής). Η Ζωή και η δυνατότητα ανόδου της ζωής, που βασίζονται σε μία πρωταρχική βούληση, μας επιτρέπει τώρα να προσθέσουμε: Η φιλοσοφία του Nietzsche μπορεί να χαρακτηριστεί ως φιλοσοφία του δυναμικού τρόπου ύπαρξης της ζωής και του γίνεσθαι. Η ανάλυσή μας πρέπει επομένως τώρα να στραφεί σε εκείνο τον προσδιορισμό του όντος από τον οποίο και μόνο μπορούν να προκύψουν οι θεμελιακές έννοιες του Nietzsche. Δηλαδή πρέπει να στραφούμε στον προσδιορισμό του όντος ως κάτι που έχει ζωή, καθώς έτσι μόνο μπορεί να αναδειχθεί ο πραγματικός του χαρακτήρας.

### **β. Η θεμελιακή εξίσωση Είναι = Σχεσιακότητα και η Γενεαλογία**

Η διδασκαλία του Ζαρατούστρα δεν μας αφήνει καμία εναλλακτική οδό. Ό,τι δεν ζει, αυτό δεν μπορεί να είναι ένα ον. Τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά του όντος ταυτίζονται με τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά της ζωής. Ο φορέας της γνώσης πρέπει επομένως κατά αναγκαίο τρόπο να ακολουθήσει τους εσωτερικούς και αυθεντικούς προσδιορισμούς κάθε ζωντανού όντος. Διδάσκει λοιπόν ο Ζαρατούστρα:

---

*σύγκριση της πραγματικότητας με το καθαρά ανακαλυμμένο κόσμο του δίχως όρους, και του ταυτόσημου με τον εαυτό του, δίχως μία διαρκή παραχάραξη του κόσμου μέσω του αριθμού, ο άνθρωπος δεν θα μπορούσε να ζήσει. Η παραίτηση από τις ψευδείς κρίσεις θα ήταν μία παραίτηση από την ζωή. Να παραδεχτούμε το ψέμα ως όρο της ζωής. Αυτό σημαίνει να αντισταθούμε με έναν επικίνδυνο τρόπο στα συνήθη αξιολογικά αισθήματα: και μία φιλοσοφία που το τολμάει αυτό τοποθετείται έτσι πέρα από το καλό και το κακό”[δική μας η μετάφραση]. Η επίθεση αυτή του Nietzsche ενάντια στην αλήθεια της λογικής (a priori, αριθμός, αρχή της αντίφασης) δεν πρέπει να θεωρηθεί ως μηδενιστική καταστροφή της γνώσης, αλλά ως μία επίθεση ενάντια σε κάθε υποστασιοποιημένη εξήγηση, που αγνοεί την καταγωγή από τους κόλπους της ζωής (θα δούμε στο μεθεπόμενο κεφάλαιο ότι αυτό είναι το πραγματικό νόημα των όρων “καλό” και “κακό” και της φυγής από αυτούς). Η φιλοσοφία της ζωής του Nietzsche δεν αντιπροσωπεύει έναν μηδενισμό, διότι επεξεργάζεται με φιλοσοφικό (αν και μη παραδοσιακό) τρόπο (δηλ. με την έννοια της βούλησης για δύναμη, όπως θα εξετάσουμε) την κύρια μορφή του είναι (την Ζωή).*

<sup>24</sup> Fr. Nietzsche, Also sprach Zarathustra [Τάδε έφη Ζαρατούστρα], (II), Von der unbefleckten Erkenntnis [Για την ακηλίδωτη γνώση], σελ. 134-135, Leipzig, Kröner Verlag, Leipzig, 1930

<sup>25</sup> πρβ. εδώ και Fr. Nietzsche, Morgenröte, [Αυγή], §119, Berlin- New-York, de Gruyter, KSA 3, σελ. 111-114

<sup>26</sup>Fr. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, [Τάδε έφη Ζαρατούστρα], II, σελ. 133, Kröner Verlag, Leipzig, 1930



“Όμως για να καταλάβετε τον λόγο μου για το καλό και το κακό, γι’ αυτό ακριβώς θα σας μιλήσω ακόμη για την ζωή και για το χαρακτηριστικό κάθε ζωντανού όντος. Το ζωντανό ον ακολούθησα, διάβηκα τους πιο μεγάλους και μικρούς δρόμους για να το αναγνωρίσω. Σε έναν καθρέπτη με εκατό όψεις συγκέντρωσα το βλέμμα του ούτως ώστε, όταν το στόμα του ήταν κλειστό, να μου μιλήσουν τα μάτια του. Και τα μάτια του μου μίλησαν”<sup>27</sup>.

Η ζωή είναι ό,τι πιο πρωταρχικό και θεμελιώδες, και γι’ αυτό οι κύριοι προσδιορισμοί της έχουν μία απόλυτη προτεραιότητα σε κάθε εξήγηση του Όλου, η οποία πραγματώνεται βάσει αρχών. Εκτός του πεδίου της υφίσταται μονάχα ένα φαίνεσθαι του Είναι (*Scheinbarkeit des Seins*) και μία παραίσθηση του καθεαυτού και δι’ εαυτού υπάρχοντος «Κάτι», η οποία πρέπει εν τέλει να αναχθεί στην ζωή και στις αντιθέσεις της. Η πλέον θεμελιακή άποψη του Nietzsche είναι η αδυναμία αναγωγής των αντιθέσεων της ζωής σε κάτι ξένο ως προς αυτές τις ίδιες, σε ένα υποτιθέμενο υπόβαθρο ή θεμέλιό τους. Ο χαρακτήρας της ζωής ανάγεται πάντα στις εναντιωματικές συσχετίσεις, και κάθε άλλη αναγωγή των αντιθέσεων αυτών πρέπει να απορριφθεί πλήρως. Εδώ βρίσκουμε το βαθύτερο νόημα της απελπισμένης έκκλησης του Nietzsche για σιδηρά εμμονή στο νόημα της γης (*der Sinn der Erde*):

“Σας εξορκίζω, αδέρφια μου, μείνετε πιστοί στην γη και μην πιστεύετε αυτούς που σας μιλάνε για υπεργήινες ελπίδες. Είναι αυτοί που νοθεύουν με δηλητήριο, είτε το ξέρουν είτε όχι (...). Κάποτε η αμαρτία ενάντια στον Θεό ήταν η μέγιστη αμαρτία, όμως τώρα αυτός ο Θεός πέθανε και μαζί του πέθαναν και αυτοί οι αμαρτωλοί. Το φρικτότερο είναι τώρα να αμαρτάνεις ενάντια στην γη και να εκτιμάς τα σπλάχνα του ανεξερεύνητου περισσότερο από το νόημα της γης”<sup>28</sup>.

Ποιοι είναι λοιπόν τώρα οι κύριοι προσδιορισμοί της ζωής, όπως προκύπτουν αυτοί από τις αντιθέσεις της; Πρώτον: Αυτό, το οποίο ζει προσδιορίζεται χρονικά. Ο χρόνος βέβαια στον Nietzsche δεν σημαίνει ούτε ένα μεταφυσικό μέγεθος ούτε μία εποπτική μορφή σύλληψης του αισθητού όντος μέσω της διάνοιας. Σημαίνει πριν απ’ όλα την αδιάκοπη σχεσιακότητα της ζωής, την αδιάλυτη δηλαδή εναντιωματική σχέση έντασης και αλληλεπίδρασης μεταξύ των όντων. Ο χρόνος επομένως έχει στον Nietzsche την σημασία της *αιωνιότητας*, από την στιγμή μάλιστα που αναγνωρίζει την αδυναμία αναγωγής της ζωής σε κάτι ξένο ως προς αυτήν (π. χ την γενο-λογική έννοια). Η αιωνιότητα εκφράζει την θεμελιακή εμμονή της ζωής στην σχέση με τον εαυτό της. Το πρώτο στάδιο επομένως για την γνώση της ζωής έγκειται στον χρόνο με την σημασία της αιωνιότητας. Που ακριβώς τώρα εντοπίζονται οι άλλοι δύο βασικοί της προσδιορισμοί; Ο Ζαρατούστρα εξηγεί:

“ Δεν συνάντησε την αλήθεια αυτός που την ονόμασε ως «βούληση για ζωή». Αυτή η βούληση δεν υπάρχει. Διότι αυτό που δεν ζει, αυτό δεν μπορεί να θέλει. Αυτό όμως που ζει, πως θα μπορούσε να θέλει την ζωή; Μονάχα εκεί που υπάρχει ζωή, εκεί υπάρχει βούληση: όχι όμως βούληση για ζωή, αλλά-έτσι σας διδάσχω εγώ-βούληση για δύναμη”<sup>29</sup>.

Αυτό το οποίο ζει λοιπόν είναι αναγκαστικά κάτι που *βούλεται*. Μόνο αυτό, το οποίο δεν ζει δεν έχει βούληση, μας διδάσκει ο Ζαρατούστρα. Και ακόμη πιο πέρα, αυτό που έχει βούληση είναι ταυτόχρονα κάτι που διαρκώς μεταβάλλεται και γίνεται κάτι νέο ή άλλο. Αυτό που βούλεται είναι λοιπόν ταυτόχρονα εν τω γίνεσθαι. Η *βούληση* και το *γίνεσθαι* είναι επομένως τα άλλα δύο στάδια της αυτόπραγμάτωσης της ζωής. Θα μπορούσε βέβαια κάποιος να αντιτείνει εδώ ότι ο Nietzsche μέσω του Ζαρατούστρα αναλύει την ζωή *ανθρωπομορφικά*, ότι ανάγει δηλ. στοιχεία που δεν ανήκουν αλλού, παρά μονάχα στην σφαίρα της ψυχολογικά και εμπειρικά δεδομένης ανθρώπινης συμπεριφοράς, σε κατηγορήματα του όντος εν γένει. Πιστεύουμε πάνω σε αυτό ότι το ακριβώς αντίθετο ισχύει. Στα λόγια

<sup>27</sup> Ο. π., (II), Von der Selbstüberwindung, [“Για την υπέρβαση του εαυτού μας”], σελ. 123, Kröner Verlag, Leipzig, 1930

<sup>28</sup> Ο. π., Vorrede, §3, σελ. 9, Kröner Verlag, Leipzig, 1930

<sup>29</sup> Ο. π., (II), Von der Selbstüberwindung, [“Για την υπέρβαση του εαυτού μας”], σελ. 125, Kröner Verlag, Leipzig, 1930

του Ζαρατούστρα -αλλά και κατ' επέκταση στο έργο του Nietzsche- έννοιες όπως “ζωντανό ον”, “βούληση”, “χρόνος”, “αιωνιότητα”, “γίγνεσθαι”, “υπεράνθρωπος” αποτελούν όλα τους όψεις του ίδιου θεμελίου της ζωής: της απόλυτης συνάρτησης, αλληλεπίδρασης και αμοιβαίας αναφοράς των όντων που την αποτελούν. Αυτή η ίδια η σχέση έντασης είναι βασικά και η ίδια η ζωή, δεν πρέπει ούτε αυτή να κατανοηθεί υποστασιακά. Αυτή η σχέση καθιστά κάτι ον, και με αυτήν έτσι τίθεται η ζωή. Θα δούμε παρακάτω πως με την έννοια της “βούλησης για δύναμη” ο Nietzsche θα υποστηρίξει πως ανακάλυψε την πραγματική διάσταση κάθε βούλεσθαι και πως στην κριτική αντιπαράθεσή του με την μεταφυσική έννοια της βούλησης, η τελευταία αναδεικνύεται ως ψυχολογική ή ακόμη και ως ανθρωπομορφική παρεξήγηση. Για την ώρα μας αρκεί να σκεφτούμε, ότι όπως ένας φυσικός δεν αναλύει την φύση ανθρωπομορφικά όταν μιλάει για έννοιες όπως “βάρος”, “βαρύτητα” ή “ορμή”, έτσι δεν μιλάει ανθρωπομορφικά και ο Ζαρατούστρα. Διότι ακριβώς κανένα σώμα δεν είναι βαρύ από μόνο του, παρά μόνο σε μία σχέση με άλλο σώμα, καμία έλξη δεν είναι δυνατή, παρά μόνο σε αναφορά με ένα σύστημα ελκυσόμενων και άρα αλληλεπιδρόμενων όντων.

Ο φορέας της γνώσης πρέπει επομένως να αφουγκραστεί με ακρίβεια τα “ρυάκια και τα δέντρα”. Η ζωή εκφράζεται μέσω του χρόνου (με την σημασία της αιωνιότητας), του βούλεσθαι και του γίγνεσθαι, τα οποία συνθέτουν έναν αδιάσπαστο δεσμό. Σε αυτό ακριβώς έγκειται ο απόλυτα ενδοκοσμικός χαρακτήρας της νιτσεικής φιλοσοφίας της ζωής. Στο ον πρέπει να αποδοθούν ενδοκοσμικοί και εμμενείς προς την ζωή προσδιορισμοί. Ο Nietzsche επιχειρεί εδώ μία οριστική ανατροπή της μεταφυσικής, η οποία απέδωσε στο ον αφηρημένους ή γενο-λογικούς προσδιορισμούς. Ο πολύ γνωστός ορισμός της πρώτης φιλοσοφίας από τον Αριστοτέλη έχει ως εξής: «Υπάρχει μία επιστήμη που παρατηρεί το ον, καθόσον αυτό είναι ένα ον, καθώς επίσης και ως προς ό,τι το προσδιορίζει καθεαυτό»<sup>30</sup>. Σύμφωνα με τους ισχυρισμούς του Ζαρατούστρα μπορούμε να πούμε ότι αυτός ο ορισμός ανατρέπεται. Θα μπορούσαμε δηλαδή να πούμε ότι η διδασκαλία του επιχειρεί να ορίσει διαφορετικά τη φιλοσοφία, ίσως ως εξής: Η φιλοσοφία είναι η γνώση του όντος ως κάτι ζωντανού, και όλες της οι παρατηρήσεις στρέφονται σε αυτό που μπορεί να αποδοθεί στο ον μονάχα ως κάτι εντός της ζωής, αποκλειστικά και μόνο δηλ. μέσω της σχέσης του με κάθε άλλο ον. Από όλα αυτά οδηγούμαστε στο συμπέρασμα πως για τον Nietzsche η ανατροπή της οντολογίας παίρνει την εξής σημασία: δεν είναι εν τέλει το ον το σημαντικό ή το πρωταρχικό, ούτε η ζωή ορίζεται ως ένα πεδίο όντων εκτός του οποίου απλά δεν επιτρέπεται να βγούμε, διότι δεν υπάρχουν άλλα όντα. Το σημαντικό και πρωταρχικό έγκειται στην *σχεσιακότητα*, αυτή καθιστά τα όντα δυνατά, επομένως και την ανάπτυξη της ζωής. Δεν υπάρχει ον χωρίς συσχετισμό, δεν μπορεί να προκύψει ον δίχως συσχετισμό, *επομένως η σχεσιακότητα είναι το Είναι του όντος*. Πρόκειται για μία έννοια του Είναι όμως που δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να κατανοηθεί με τους συνήθεις όρους του γενο-λογικού όντος και των οντολογικών διακρίσεων, όπως ουσία και κατηγορημα, γένος και συμβεβηκός. Δεν υπάρχει τίποτε τώρα, που να μπορεί να συλληφθεί οντολογικά, αφού αναιρείται ή ανάγεται σε κάτι άλλο η ίδια η έννοια του όντος και του Πράγματος. Τίποτε δεν μπορεί να αφαιρεθεί γενο-λογικά, ούτε καν η σχεσιακότητα αυτή, γιατί το Είναι του όντος (δηλ. ο ακατάλυτος και εναντιωματικός συσχετισμός) δεν είναι τίποτε δίχως το ον και αντίστροφα. Αυτό που η μεταφυσική μανιωδώς αναζητούσε, δηλ. την δυνατότητα πραγμάτωσης του Είναι ως διασπαρμένη σε άπειρες ατομικότητες θεμελιακή ουσία, και που με τον ίδιο τρόπο οδήγησε π.χ. στον πανθεϊσμό του Spinoza, στην μεταφυσική της βούλησης του Schopenhauer, στον απόλυτο Ιδεαλισμό του Hegel, λύνεται από τον Nietzsche με το να αναιρεθεί πλήρως. Ο Nietzsche ανακαλύπτει την πρώτη αρχή εξήγησης του όλου, που δεν μπορεί να κατανοηθεί μεταφυσικά επειδή ακριβώς είναι τελείως εμμενής (immanent) και αδιάκριτη ως προς αυτό, το οποίο εξηγεί. Δεν υπάρχει ον δίχως συσχετισμό και δεν υπάρχει καμία σχέση έντασης δίχως ον. *Το αντι-μεταφυσικό εγχείρημα του Nietzsche παίρνει την μορφή της αναίρεσης της έννοιας του Όντος ως καταστατικής για την συγκρότηση της έννοιας του Είναι.*

<sup>30</sup> Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, Γ, 1003<sup>a</sup> 21-22

Στην διαμόρφωση αυτής της νέας έννοιας του *Είναι* εντοπίζεται ο *ενδοκοσμικός* χαρακτήρας της νιτσεϊκής σκέψης. Για άλλη μια φορά τονίζουμε ότι πρέπει να κατανοηθεί σωστά η έννοια που δίνει ο Nietzsche στην άρση του “υπερβατικού” και της “μεταφυσικής”. Δεν σημαίνει δήθεν την κριτική για έναν άλλο κόσμο, για την αποδοχή ενός υπερβατικού πεδίου όντων. *Σημαίνει την κατάργηση του Όντος στην εξίσωση Είναι = Σχεσιακότητα*<sup>31</sup>. Η *res cogitans* π.χ. συλλαμβάνεται ασφαλώς με εμμενή τρόπο σε σύγκριση με την πλατωνική ιδέα, στο *εγώ σκέπτομαι* του Descartes δεν εννοείται τίποτε το υπερβατικό. Συγκροτείται όμως στα πλαίσια της έννοιας του όντος, συλλαμβάνεται δηλ. ως Πράγμα (*res*), κατανοείται έπειτα αναγκαία υπό τους όρους διάκρισης ουσίας (αυτή η *res*)-κατηγορήματος (*cogitare*). Αυτό όμως είναι μεταφυσική για τον Nietzsche: η αποκοπή του Είναι από το περιεχόμενό του, η αποκοπή του περιεχομένου από το Είναι του. *Αυτό είναι η “άρνηση της ζωής”*. Μετά από όλα αυτά βλέπουμε καταρχήν με ποιο τρόπο η σκέψη του Nietzsche αντιτίθεται στην οντολογία της αρχαιότητας, η οποία επιχείρησε να θεμελιώσει πάντοτε το σύνολο των ζωντανών όντων στο πεδίο του αληθούς, καθολικού και αιώνιου *Είναι*. Η φιλοσοφία της αρχαιότητας ρωτάει: σε τι συνίσταται το Είναι του όντος, το όντως ον; Η έννοια του *Είναι* επομένως ετέθη ως ζήτημα αναφορικά με ένα ον, το ον ετέθη ως ζήτημα αναφορικά με ένα *Είναι*, και γι’ αυτό ακριβώς πάντοτε αναζητήθηκε για το πεδίο της ζωής η διαπίστωση ενός *αιώνιου* και *σταθερού* Είναι. Αυτό το σταθερό και αυθύπαρκτο Είναι πήρε τους θεμελιακούς προσδιορισμούς του άχρονου (με την σημασία του αιώνιου<sup>32</sup>), του καθολικού, του αναγκαίου και μάλιστα του αφηρημένου (όπως π.χ. συμβαίνει με την πλατωνική έννοια του Αγαθού).

<sup>31</sup> Οι όροι «Σχεσιακότητα» (ή ενίοτε «συσχέτιση») και «Συσχετισμοί», τους οποίους χρησιμοποιούμε εδώ για να περιγράψουμε τις εναντιωματικές έλλξεις των δυνάμεων που συγκροτούν την ζωή, αποτελούν την μετάφραση των γερμανικών όρων «Relational-ität» και «Relationen». Οι χρήση των γερμανικών αυτών όρων και ειδικά του όρου «Relational-ität» (αφού ο Νίτσε χρησιμοποιεί συχνά ο ίδιος τον όρο «Relationen») προέρχονται από τις σημειώσεις του σεμιναρίου «Der Wille zur Macht», το οποίο έλαβε χώρα κατά το θερινό εξάμηνο του 2007 στο *Ελεύθερο Πανεπιστήμιο* του Βερολίνου με διδάσκοντες τους καθηγητές Milan Prucha και Ralf Krause. Σύμφωνα με τον καθηγητή M. Prucha, ο όρος «Relational-ität» μπορεί να χρησιμοποιηθεί για την εργασία της νεώτερης μεταφυσικής πάνω στην έννοια του *Είναι*. Ενώ δηλ. στην αρχαία Ελλάδα η κατεύθυνση ήταν: *Sein* → *Beständigkeit des Seienden*, στη νεώτερη σκέψη η κατεύθυνση είναι: *Sein* → *Relational-ität der Seienden*. Σύμφωνα με τον κ. Prucha και πάλι ο ιδιαίτερος τύπος της «οντολογίας» του Νίτσε μπορεί να περιγραφεί ως μία “πολλαπλότητα συσχετισμών” (*Vielfalt von Relationen*), κάτι που σημαίνει πιο συγκεκριμένα μία πληθώρα “κέντρων δύναμης” (*Zentren von Kräften*). Κατά την «Relational-ität» των δυναμικών κέντρων, την οποία επικαλείται ο Νίτσε ως αρχή της *Βούλησης για Δύναμη*, η αναίρεση του *υποκειμένου* συναρτάται με την αναίρεση του *Όντος*. Η κριτική του Νίτσε στη νεώτερη θεωρία του *εγώ* συναρτάται με την διάλυση της έννοιας του *Όντος* ή του Πράγματος (*Ding*).

<sup>32</sup> Η αντίθεση της μεταφυσικής εκείνης αντίληψης που ξεκινάει από τον Σωκράτη με την φιλοσοφία της ζωής του Nietzsche αποκαλύπτεται εδώ. Ο Σωκράτης υπήγαγε ολόκληρο το πεδίο των όντων στην οπτική του γενικού, το οποίο προκύπτει μέσω της *έννοιας*. Οι ειδικές περιοχές των όντων γίνονται κατανοητές μόνο στα πλαίσια ενός ανώτερου- γνωσιολογικά τουλάχιστον- πεδίου (του γένους), το οποίο τα συμπεριλαμβάνει όλα τους, ως προς τον αναγκαίο και αμετάβλητο χαρακτήρα τους. Τα εξατομικευμένα όντα υπόκεινται στην αλλαγή, και όσον αφορά την γνώση τους δεν μπορεί να τους αποδοθεί καμία αναγκαιότητα. Είναι απλά συμβεβηκότα. Οι αφηρημένες έννοιες τους όμως κατέχουν αυτήν την αναγκαιότητα, διότι συλλαμβάνουν το ουσιώδες (τι εστι). Η χαρακτηριστική ερώτηση του Σωκράτη (*τι εστι*) αντιστοιχεί σύμφωνα με τον Nietzsche σε μία προκατάληψη. Ότι δηλ. στην ερώτηση αυτή εννοείται εξ’ αρχής το καθολικό με την σημασία αυτού που παραμένει αναλλοίωτο σε κάθε αλλαγή. Όταν αργότερα με τον Πλάτωνα το σωκρατικό *γένος* -με την έννοια της Ιδέας- αποκτά μία πιο ισχυρή οντολογική σημασία, το σύνολο των ατομικών όντων λαμβάνει το αυθεντικό του Είναι στα πλαίσια των αιώνιων και αφηρημένων αρχετύπων των Ιδεών, δηλ. των μη περαιτέρω γενικεύσιμων ειδών. Μόνο αυτά τα τελευταία πραγματικά *είναι* διότι δεν υπόκεινται σε καμία αλλαγή (κάτι που ουσιαστικά σημαίνει πως δεν εγκύπτουν σε κανέναν απολύτως συσχετισμό, εκτός όπως είπαμε στον συσχετισμό με τον εαυτό τους. Αυτός ο πλαστός συσχετισμός θα γίνει αργότερα αντικείμενο σκληρής κριτικής από τον Nietzsche στην λογική έννοια της *causa sui*). Μόνο στο αιώνιο, δηλ. στο αμετάβλητο πρέπει να αποδοθεί Είναι με την αυστηρή σημασία. Το αισθητηριακό πεδίο των όντων έχει ένα σχετικό και περιορισμένο Είναι ένεκα της *μέθεξις* (ένεκα δηλ. της ανολοκλήρωτής τους συμμετοχής) στα αιώνια αρχέτυπα, μία μεταφυσική στην ουσία της συμμετοχή. Η παραδοσιακή μεταφυσική, δηλ. η *διαλεκτική συσχέτιση* ανάμεσα στα είδη (στις αφηρημένες έννοιες), εδράζεται επομένως στην προκατάληψη ότι στο ον, ως κάτι ζωντανό, δεν μπορεί να αποδοθεί παρά ένα σχετικό είναι, καθότι ένας εννοιολογικός, γενο-λογικός ορισμός -και άρα ένα καθαυτό Είναι- μπορεί να προκύψει μόνο για

Η φιλοσοφία πάντως του Nietzsche και η κριτική του, που διεξάγεται υπό την προοπτική των εναντιοτήτων της ζωής, πραγματώνεται σε συνάφεια με μία εντελώς διαφορετική εποχή της μεταφυσικής σκέψης. Η νεώτερη μεταφυσική δομείται στα πλαίσια της νευτώνειας επιστήμης, στα πλαίσια της κλασικής μηχανικής. Η μηχανική διαποτίζει της δύο σπουδαιότερες επιστήμες (Μαθηματικά και Φυσική), οι οποίες μετέβαλαν το παλιό κοσμοείδωλο του ανθρώπου σε κάτι τελείως διαφορετικό. Τα προλεγόμενα επομένως σε κάθε μελλοντική μεταφυσική πρέπει καταρχήν -σύμφωνα με τον Kant- να απαντήσουν με συγκεκριμένο τρόπο σε δύο θεμελιώδη ερωτήματα: α) Πως είναι δυνατά τα *καθαρά μαθηματικά*; β) Πως είναι δυνατή η *καθαρή φυσική*<sup>33</sup>; Η νεώτερη μεταφυσική επομένως στρέφεται στην θεμελίωση των πρώτων όρων της κλασικής μηχανικής: Χρόνος, Χώρος, Αιτιότητα. Η απαίτηση για καθολικότητα και αναγκαιότητα παραμένουν και εδώ οι κύριοι προσδιορισμοί της αλήθειας. Η αλήθεια όμως τώρα δεν αφορά την εξακρίβωση ενός πραγματικού Είναι, αλλά τα θεμέλια της *δομής* των επιστημονικών κρίσεων. Η δομή αυτή πρέπει να κατανοηθεί ως ζήτημα σύνδεσης μεταξύ εμπειρικών και *a priori* εννοιών<sup>34</sup>. Αυτό το νόημα έχει η μετατροπή (με αφετηρία την εμφάνιση της καρτεσιανής σκέψης) της παλαιάς οντολογίας σε *γνωσιολογία*, μία σταδιακή μετάβαση που κορυφώνεται στην καντιανή κριτική, διαμέσου της οποίας οι θεμελιώδεις έννοιες της μηχανικής επιβεβαιώνονται ως *οι μεταφυσικές πρώτες αρχές* της και άρα ως *a priori* γνώσεις. Χρόνος, Χώρος, Αιτιότητα αποτελούν τα πρωταρχικά στοιχεία κάθε έλλογης γνώσης<sup>35</sup> και κατ' επέκταση σημαίνουν ότι η νεώτερη φιλοσοφία οφείλει να εδραστεί στα πλαίσια της *παράστασης*. Γιατί έτσι; Διότι αυτοί οι πρωταρχικοί όροι και θεμέλια της γνώσης δεν είναι τίποτε άλλο από μορφές υπό τις οποίες παρίσταται κάθε αισθητηριακό ον και σε κάθε περίπτωση ούτε στο περιεχόμενό τους ανήκουν ούτε ιδιότητά τους αποτελούν. Οι μορφές αυτές ριζώνουν στα βαθύτερους κόλπους του Λόγου και μίας συνείδησης εν γένει<sup>36</sup>. Η μεταφυσική αυτή λοιπόν συνδέει εκ νέου τα πεδία της σκέψης και της ζωής, καθόσον η θεμελίωση της γνώσης του κόσμου, όπως και η απαίτηση για αλήθεια, λαμβάνουν χώρα στο πεδίο της συνείδησης, δηλ. στο πεδίο του *υποκειμένου*. *Το ον εδώ καταργείται ως τέτοιο (στην καντιανή φιλοσοφία), μετουσιώνεται όμως σε έλλογο υποκείμενο και σε πρακτικό Λόγο, όπως θα δείξει αργότερα η κριτική του Nietzsche.*

Προκειμένου να συνδεθούμε με αυτήν ακριβώς την προβληματική του Nietzsche θα μπορούσαμε να ρωτήσουμε: Με ποιο τρόπο προσδιορίστηκε η *έννοια της ζωής* από την νεώτερη μεταφυσική του υποκειμένου; Μπορούμε καταρχήν να δώσουμε την εξής απάντηση: Όπως κάθε άλλη σημαντική έννοια λαμβάνει και αυτή το νόημά της μέσω του θεμελίου της συνείδησης, διότι -όπως τονίσαμε- η νεώτερη μεταφυσική προτάσσει την απόκτηση ενός ακλόνητου θεμελίου, ώστε να προχωρήσει έπειτα μέχρι τέλους. Ο *Descartes* υπήρξε ο πρώτος, ο οποίος μέσα από την μεθοδική ανάπτυξη του πλέον οξυμένου σκεπτικισμού εξασφάλισε αυτό το ακλόνητο θεμέλιο. Το βαθύτερο νόημα της καθολικής αμφιβολίας του ήταν πως, ταυτόχρονα με την διατύπωση ή την σκέψη της, το εσωτερικό πεδίο -με το σύνολο των

---

το καθολικό και για την ουσία εκείνη που δεν υπόκειται σε καμία μεταβολή. Το *όντως ον* αποκόβεται εξ' ορισμού λοιπόν από κάθε συσχετισμό. Όντως ον είναι ακριβώς αυτό που δεν μετέχει σε κανένα συσχετισμό και γι' αυτό δεν είναι σχετικό ούτε μεταβαλλόμενο. Ο μόνος συσχετισμός που του αναγνωρίζεται είναι αυτός προς τον εαυτό του, ένας συσχετισμός δηλ. πάρα μα πάρα πολύ αμφιλεγόμενος και κατά πάσα πιθανότητα ένα σκέτο πλάσμα της φαντασίας ή του καθαρού-μη κριτικού ακόμη- Λόγου. Για την μεταφυσική επομένως, η *αιωνιότητα* έχει την αντίθετη σημασία από ό,τι στον Nietzsche. Επειδή ακριβώς με αυτήν υπονοείται μία ουσία, επειδή το ον συλλαμβάνεται με γενο-λογική αφαίρεση, δηλ. ως Πράγμα και άρα οντολογικοποιημένο, αιώνιο σημαίνει το *άχρονο*, το αποκλεισμένο από κάθε χρονικό συσχετισμό ή καθορισμό. Για τον αναφατικότατο χαρακτήρα αυτής της διατύπωσης, αφού το αιώνιο δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά τον δίχως αρχή και τέλος *χρόνο*, ενώ η μεταφυσική το συλλαμβάνει ως το *άχρονο*, δεν χρειάζεται να αναφέρουμε φυσικά τίποτα.

<sup>33</sup> Immanuel Kant, *Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική μεταφυσική που θα μπορεί να παρουσιαστεί ως επιστήμη*, §36, σελ. 113-116, μετάφρ. Γ. Τζαβάρας, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα - Γιάννινα, 1982

<sup>34</sup> Ο. π., §22

<sup>35</sup> Ο. π., §36

<sup>36</sup> Ο. π., §29

λειτουργιών του- επιβεβαιώνεται ως αναμφίβολο. Μέσω του Descartes αποκτούμε την γνώση ότι ακόμη και ο πλέον μηδενιστικός σκεπτικισμός δεν μπορεί να είναι αθεμελιώτος. Αποκτούμε δηλαδή ένα τέτοιο ακλόνητο θεμέλιο, το οποίο ακόμη και οι πλέον χιμαιρικές φαντασιώσεις μπορούν να το επιβεβαιώσουν ως θεμέλιο, παρά να το κλονίσουν. Αυτό το θεμέλιο έχει το νόημα του *εγώ σκέφτομαι*, δηλ. -όπως εξηγήσαμε πιο πάνω- της *αυτοσυνειδησίας*. Θα δούμε παρακάτω [II, (α)] με ποιον τρόπο το αρχιμήδειο σημείο του *εγώ σκέφτομαι* αποδειχεται για τον Nietzsche ως λογική ταυτολογία. Αρκεί να αναφέρουμε εδώ ότι μέσω του *ego cogito* αποδεικνύει κανείς τον αυτο-αναφορικό χαρακτήρα της γνώσης και δεν επιτυγχάνει καμία απόδειξη για την έννοια ενός *εγώ* ως *υπόστασης*<sup>37</sup>. Για τον Nietzsche εγείρει την υποψία το γεγονός πως, για την νεώτερη φιλοσοφία το ζήτημα ενός σταθερού θεμελίου της γνώσης και της πράξης μας<sup>38</sup> καταλήγει πάντα στην υποστασιοποίηση ή στην εν γένει ανάδειξη του Λόγου. Είναι λοιπόν ο Λόγος αυτό, για το οποίο δεν μπορεί να τεθεί ποτέ το ζήτημα του πραγματικού του θεμελίου; Είναι επομένως ένα πρωταρχικό στοιχείο, το οποίο προέχει κάθε έσχατου<sup>39</sup>; Στο ερώτημα για το θεμέλιο της μεταφυσικής αλήθειας, και κατά συνέπεια για το θεμέλιο του ίδιου του έλλογου στοιχείου, επικεντρώνεται το ανακλαστικό ερώτημα του Nietzsche για την αποκάλυψη της πραγματικής βάσης της μεταφυσικής, η οποία κατά την νεώτερη εποχή εδράστηκε στο έλλογο ον ως την αυτοσυνειδητή ουσία<sup>40</sup>. Αυτό το εγχείρημα του Nietzsche (το οποίο εισάγει στην λεγόμενη *θετικιστική* φάση της σκέψης του στο *Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο*) εδράζεται εν πολλοίς στην φιλοσοφία του Schopenhauer, η οποία πρώτη θέλησε να αναδείξει το έλλογο στοιχείο ως το δευτερογενές, ως κάτι μάλιστα που

<sup>37</sup> Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, [*Βούληση για Δύναμη*], §484, σελ. 338, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996

<sup>38</sup> Για την εσωτερική σύνδεση αυτών των δύο ζητημάτων αρκεί να ανακαλέσουμε την διατύπωση των ερωτημάτων που θέτει ο Kant, η σημασία των οποίων έγκειται στο ότι συνοψίζουν την προβληματική και τον συστηματικό χαρακτήρα της νεώτερης ορθολογικότητας: α) Τι μπορώ να γνωρίσω; (Μεταφυσική) β) Τι οφείλω να κάνω; (Ηθική) γ) Τι μπορώ να ελπίζω; (Θρησκεία) δ) Τι είναι ο άνθρωπος; (Ανθρωπολογία). Η εσωτερική σύνδεση αυτή εννοείται από τον Kant μονάχα εντός των πλαισίων και των ορίων του Λόγου.

<sup>39</sup> Το πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου *Ανθρώπινα, πολύ Ανθρώπινα* ονομάζεται "*Για τα πρώτα και για τα έσχατα πράγματα*" και οι πρώτες 20 παράγραφοί του επικεντρώνονται στην κριτική της μεταφυσικής. Εδώ ανευρίσκουμε τον πυρήνα του ανακλαστικού ερωτήματος του Nietzsche για το πραγματικό θεμέλιο της μεταφυσικής. Ως "*πρώτα πράγματα*" εννοούνται οι λογικές αρχές όπως η αρχή της αντίφασης, η ταυτότητα των αριθμών, η σταθερότητα των γλωσσικών διαπιστώσεων και γενικά το έλλογο στοιχείο στον άνθρωπο, καθώς επίσης και η προτεραιότητα των κατηγοριών που συναρτούνται με αυτό (ενότητα, ταυτότητα, σταθερότητα, το αδιαπέραστο της υλικής υπόστασης [όπως γίνεται αποδεκτή στο πεδίο των ατόμων]) και πάνω στις οποίες εδράζεται ολόκληρη η ορθολογικότητα. Ως "*έσχατα πράγματα*" ισχύουν τα περιφρονημένα από την ορθολογικότητα ερωτήματα για τον *γενεαλογικό* σχηματισμό αυτού του Λόγου, κάτι που παραπέμπει στον *εν τω γίνεσθαι* χαρακτήρα του. Οι παραπάνω λογικές αρχές, δίχως τις οποίες δεν είναι δυνατή καμία ορθολογικότητα, δεν αποτελούν έμφυτη ικανότητα που προκύπτει αποκλειστικά και μόνο από τον Λόγο τον ίδιο (πρβλ. την §19 που στρέφεται κατά του Kant), αλλά προκύπτουν από αντίθετες σε αυτές προϋποθέσεις. Η δραστηριότητα του Λόγου εκφράζει πάντα μία φαινομενικότητα, το θεμέλιο της οποίας μπορεί να αναδειχθεί μόνο μέσω της κατάργησης του όντος ως ζωής (αντιθέσεις δυνάμεων).

<sup>40</sup> Menschliches, Allzumenschliches, [*Ανθρώπινα, πολύ ανθρώπινα*], §20, KSA 3, σελ. 41: «*Μερικά βήματα πίσω: Το πρώτο και σίγουρα ένα μεγάλο βήμα της καλλιέργειας επιτυγχάνεται, όταν ο άνθρωπος απομακρύνεται από προληπτικές ή θρησκευτικές έννοιες και φόβους, και π.χ. δεν πιστεύει πια στους αγγέλους ή στο προπατορικό αμάρτημα ούτε στην λύτρωση της ψυχής. Από την στιγμή που φτάνει σε αυτό το στάδιο της απελευθέρωσής του, τότε πρέπει να υπερβεί και την μεταφυσική με την μεγαλύτερη ένταση της σύνεσής του. Τότε όμως ακριβώς είναι απαραίτητη μία κίνηση προς τα πίσω: πρέπει να περιγράψει την ιστορική όσο και την ψυχολογική νομιμότητα σ' αυτές τις παραστάσεις. Πρέπει να κατανοήσει με ποιο τρόπο προήλθε από εκεί η πιο μεγάλη υποστήριξη της ανθρωπότητας, και πως δίχως αυτήν την κίνηση προς τα πίσω θα στερούνταν τα καλύτερα επιτεύγματα της μέχρι τώρα ανθρωπότητας. Σε ό,τι αφορά την φιλοσοφική μεταφυσική βλέπω όλο και περισσότερους, οι οποίοι καταλήγουν στον αρνητικό στόχο (ότι κάθε μεταφυσική είναι πλάνη), αλλά όλο και λιγότερους που φτάνουν σε αυτά τα αναδρομικά βήματα» [δική μας η μετάφραση]. Θα δούμε παρακάτω στα μέρη {II β, γ, δ} κατά πόσο θεωρεί ο Nietzsche ότι το θεμέλιο της μεταφυσικής του υποκειμένου έγκειται εν τέλει στην *ηθική συνείδηση* και στο III κατά πόσο και αυτή ανάγεται στην Άρνηση ως ποιότητα της Βούλησης για Δύναμη.*

θεμελιώνεται στο πεδίο της ζωής<sup>41</sup>. Αν λοιπόν αναφερόμαστε στην πραγματική σημασία του Λόγου, ποιο είναι το –κατά τον Nietzsche- «κληρονομικό ελάττωμα» των φιλοσόφων; Στην §2 του *Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο* διαβάζουμε:

“(…) Η έλλειψη ιστορικού νοήματος είναι το κληρονομικό ελάττωμα όλων των φιλοσόφων. Πολλοί μάλιστα παίρνουν απρόσμενα την πλέον νεώτερο σχηματισμό του ανθρώπου, όπως αυτός προέκυψε υπό την επίδραση καθορισμένων θρησκειών, ακόμη και πολιτικών γεγονότων ως την σταθερή μορφή από την οποία οφείλει κανείς να ξεκινήσει. Δεν επιθυμούν να μάθουν ότι ο άνθρωπος είναι εν τω γίνεσθαι, ότι ακόμα και οι ικανότητες της γνώσης γίνονται: παρόλα αυτά πολλοί είναι εκείνοι που υφαίνουν ολόκληρο τον κόσμο από αυτήν ακριβώς την ικανότητα της γνώσης (Erkenntnisvermögen). Καθετί όμως ο υ σ ι ώ δ ε ς για την ανθρώπινη ανάπτυξη έχει ήδη από τους προϊστορικούς καιρούς επιτευχθεί, πολύ πριν δηλ. από εκείνα τα 4000 χρόνια που πάνω κάτω ξέρουμε. Κατά την διάρκεια αυτών, δεν μοιάζει και πολύ πιθανό να έχει αλλάξει πολύ ο άνθρωπος. Να όμως που ο φιλόσοφος ανακαλύπτει έ ν σ τ ι κ τ α στον τωρινό άνθρωπο και αποδέχεται μάλιστα ότι αυτά ανήκουν στα απαραίτητα γεγονότα του ανθρώπου και θα μπορούσαν έτσι να αποτελέσουν το «κλειδί» για την κατανόηση του κόσμου εν γένει (...) Καθετί όμως είναι γίνεσθαι. Δεν υπάρχουν καθόλου α ι ώ ν ι α γ ε γ ο ν ό τ α, όπως δεν υπάρχουν καθόλου και αιώνιες αλήθειες. Γι’ αυτό ακριβώς ο ι σ τ ο ρ ι κ ό ς τ ρ ό π ο ς τ ο υ φ ι λ ο σ ο φ ε ί ν μοιάζει από εδώ και πέρα αναγκάσιος και μαζί με αυτόν η αρετή της μετριοφροσύνης».

Θα μπορούσε λοιπόν κανείς τώρα να ρωτήσει γιατί ακριβώς η άρνηση της μεταφυσικής οπτικής, η οποία όπως αναφέρει ο Nietzsche, *θέτει στο επίκεντρο της τον ανθρώπινο Λόγο*, οδηγεί στην επιδοκιμασία ενός ιστορικού φιλοσοφείν και τι ακριβώς σημαίνει αυτό; Για να απαντήσουμε σε αυτό ικανοποιητικά πρέπει να ανατρέξουμε στο θεμέλιο της νιτσεϊκής φιλοσοφίας. Το θεμέλιο αυτό έγκειται ακριβώς στο ότι το εγχείρημά της δεν στοχεύει στην αποκάλυψη του πραγματικού Είναι, με την σημασία του πραγματικού όντος. Έγκειται αντιθέτως στις συνέπειες που ενέχονται στην θεμελιακή εξίσωση *Είναι = Σχεσιακότητα*, όπου, όπως είδαμε, ο αντι-μεταφυσικός χαρακτήρας της φιλοσοφίας του κατανοείται ως ενδοκοσμικός, όχι όμως ως απόρριψη της ύπαρξης υπερβατικών οντοτήτων ή υποστάσεων, αλλά ως απόρριψη της ίδιας της έννοιας του όντος και της παραδοσιακής του κατανόησης. *Η αντι-μεταφυσική αντίληψη του Nietzsche έγκειται καταρχήν στην κατάργηση της έννοιας του Όντος ως συστατικής για την συγκρότηση της έννοιας του Είναι*<sup>42</sup>. Όταν λοιπόν στην παραπάνω εξίσωση η

<sup>41</sup> A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, [Ο Κόσμος ως Βούληση και ως Παράσταση], Band II, §18, σελ. 257, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1986. Πρέπει πάντως εδώ να προσέξουμε και να μην αποδώσουμε, όπως γίνεται συνήθως, στον Schopenhauer την κατηγορία του ανορθολογιστή. Ναι μεν η βούληση ως ουσία δεν διέπεται από τα κατηγορήματα του Λόγου και μάλλον αποτελεί περισσότερο μία τυφλή ορμή, όμως ο Schopenhauer αρνείται εξ’ ολοκλήρου αυτό το οποίο σήμερα ονομάζουμε *εργαλειικό λόγο*, καταλογίζοντάς του σωστά ένα φαύλο εγχείρημα ανατροπής κάθε μη εμπειρικά δεδομένου κανονιστικού κριτηρίου. Ο Schopenhauer, όχι μόνο αρνείται μία τέτοια προοπτική, αλλά την άρνησή της ακριβώς την καθιστά πυρήνα της φιλοσοφίας του. Η απόδειξη γι’ αυτό βρίσκεται στην (§56), σελ. 423, του πρώτου τόμου. Εκεί ο φιλόσοφος ισχυρίζεται πως από την στιγμή που θα αναδυθεί στην συνείδηση η γνώση ότι η βούληση αποτελεί το καθεαυτό είναι των πραγμάτων, υπάρχουν δύο προοπτικές: είτε πλέον η βούληση βούλεται όπως και πριν αλλά τώρα πιο συνειδητά, αναζητώντας αιτιακά και με λογικό τρόπο τα ελατήριά της (ο κατεξοχήν ορισμός του εργαλειικού λόγου είναι αυτό που μας δίνεται εδώ) είτε αυτή η γνώση πρέπει να δράσει ως *καταπραϊντικό* που να αναιρεί κάθε βούλεσθαι. Φυσικά ολόκληρη η ηθική θεωρία του Schopenhauer αφιερώνεται στην ανάδειξη του τρόπου με τον οποίο η βούληση *αρνείται* και δεν *καταφάσκει* τον εαυτό της. Όλα αυτά τα τονίζουμε για να δείξουμε ότι η φιλοσοφία που εδράζεται στην αναγνώριση πως το θεμέλιο των πάντων έγκειται στον τρόπο ύπαρξης (Daseinsweise) ως ζωής, επεξηγώντας έπειτα και τον λόγο ως κάτι δευτερογενές, δεν καταβαρθώνει κατ’ ανάγκη τον Λόγο. Η φιλοσοφία της ζωής ως καταβαράθρωση του Λόγου (π.χ. O. Spengler, L. Klages) προκύπτει από μία παρερμηνεία των αρχών και των πηγών της (Schopenhauer, Nietzsche). Στο επόμενο κεφάλαιο θα δούμε αναλυτικότερα με ποιον τρόπο θα μπορούσαμε να αντικρούσουμε έναν σύγχρονο υποστηρικτή αυτής της θέσης (H. Schnädelbach) και να διασώσουμε έτσι την αντι-μεταφυσική έννοια του Nietzsche για την εξήγηση του Όλου από την κατηγορία του ανορθολογισμού. Έτσι θα γίνει πιο κατανοητός ο εν γένει σκοπός της εργασίας μας, που είναι ο αναπροσδιορισμός του Λόγου και του έλλογου υποκειμένου από τον αντι-μεταφυσικό προσδιορισμό του Nietzsche για το Είναι.

<sup>42</sup> Λέμε εδώ «καταρχήν» διότι αυτή η αναίρεση του Όντος αποτελεί το πρώτο μόνο στάδιο της κριτικής του Νίτσε στην μεταφυσική. Ο πυρήνας της μεταφυσικής σκέψης θα εντοπιστεί από τον Νίτσε στην καθολικότητα της προοπτικής φύσης

θεμελιακή για την δυτική μεταφυσική έννοια του *Είναι* απεκδύεται τον οντο-κεντρικό της προσδιορισμό καταλαβαίνουμε ότι σε αυτό ακριβώς έγκειται η αντι-μεταφυσική σύλληψη του Nietzsche. Οι κύριοι προσδιορισμοί του όντος θα γίνουν τώρα οι όροι “γίγνεσθαι” και “βούλεσθαι”, διότι το ον ορίζεται πλέον θεμελιακά ως ζωντανό ον (“...dem Lebendigen ging ich nach...”), η βασική μορφή του Είναι περιγράφεται ως *ζωή*<sup>43</sup>. Δηλαδή, όπως τονίσαμε λεπτομερειακά πιο πάνω, επειδή ακριβώς η νέα έννοια που μας δίνει ο Nietzsche για το Είναι, είναι η -αδύνατον να κατανοηθεί μεταφυσικά και γενο-λογικά- έννοια της *Σχεσιακότητας* (Relation-alität), έννοιες όπως “ζωή”, “γίγνεσθαι”, “βούλεσθαι” παίρνουν στον Nietzsche ένα απολύτως συναρτημένο νόημα, εκφράζοντας όλα τους δηλ. μία από τις όψεις αυτής της απόλυτης συνάρτησης και αντίθεσης στον συσχετισμό. Το σημαντικό λοιπόν τώρα δεν είναι το Ον, ο όρος του συσχετισμού, αλλά η ποιότητα του συσχετισμού, ο οποίος προηγείται αυτού και το μορφοποιεί: Η σχεσιακότητα σημαίνει την συσχέτιση αντιτιθέμενων στοιχείων και έτσι η συσχέτιση συνεπάγεται την “διαφορά”, την “αντίσταση”, την “υπακοή” και την “υπερνίκηση”. Βλέπουμε λοιπόν τώρα πόσο συγκεκριμένο νόημα λαμβάνουν οι όροι που χρησιμοποιεί ο Ζαρατούστρα για να περιγράψει τη νέα αντι- μεταφυσική σύλληψή του για το Είναι. “Ζωή”, “γίγνεσθαι” και “βούλεσθαι” είναι όλα τους όψεις αυτού του αντιτιθέμενου χαρακτήρα του *Είναι* ως σχεσιακότητας, την οποία συχνά ο Nietzsche αποκαλεί πολύ επιτυχημένα με τον ελληνικό όρο *Πάθος*<sup>44</sup> (όχι φυσικά *Leiden* αλλά *Pathos*). Το Ον επομένως δεν προσδιορίζεται οντολογικά και γενο-λογικά αλλά *ποιοτικά*, δεν είναι το ον αυτό από το οποίο απορρέει η ποιότητά του. Το Ον καταργήθηκε ως Πράγμα και επαναπροσδιορίστηκε ως σχέση και ποιότητα. Η ποιότητα, ως η ίδια η σχεσιακότητα, δεν προηγείται ούτε ακολουθεί του Όντος, το προσδιορίζει (ως μέρος μίας αντίθεσης) και προσδιορίζεται ταυτόχρονα η ίδια από αυτό (στην κατάληξη της αντίθεσης και στον αδιάκοπα επιτελούμενο επαναπροσδιορισμό της). Γι’ αυτό και η ποιότητα, και εν γένει το Είναι, δεν εμπίπτει στην αφαίρεση. Γιατί η ποιότητα της σχεσιακότητας και άρα το *Είναι* είναι τώρα αδιαχώριστα από αυτό, το οποίο καθορίζουν. Στον πυρήνα αυτό της νιτσεικής πραγμάτευσης του Είναι ανακαλύπτουμε φυσικά και την έννοια της *γενεαλογίας* κάτι που φανερώνει τον καλά δομημένο χαρακτήρα αυτής της φιλοσοφίας. Πριν να εξετάσουμε και αυτή την πολύ βασική έννοια υπό το πρίσμα όσων ειπώθηκαν ως παραθέσουμε ένα αρκετά σημαντικό κείμενο του Nietzsche που βρίσκεται στο μεταίχμιο στο οποίο βρισκόμαστε και εμείς τώρα, στο πέρασμα δηλ. από την αντι-μεταφυσική σύλληψη του Είναι ως κατάργησης της γενο-λογικής και ουσιακής σύλληψης του όντος στην εξίσωση *Είναι = Σχεσιακότητα*, στην έννοια της γενεαλογίας, η οποία αντιπροσωπεύει το ερώτημα για τον ποιοτικό ορισμό αυτής της νέας σύλληψης του Είναι ως σχέσης έντασης, ως γίγνεσθαι και άρα και ως κάτι ιστορικά προσδιορισμένο. Η πρώτη παράγραφος του *Ανθρώπινο, πολύ Ανθρώπινο* έχει λοιπόν ως εξής:

---

του Λόγου και της συνείδησης, απόρροια της οποίας είναι και η σύσταση της έννοιας του Είναι στα πλαίσια της έννοιας του Όντος

<sup>43</sup> Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, [*Βούληση για Δύναμη*], §689, σελ. 466, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996

<sup>44</sup> Ο. π., §635, σελ. 429: «(...) Η Βούληση για δύναμη δεν είναι ένα είναι, ούτε ένα γίγνεσθαι, παρά ένα *Πάθος* (Pathos)- είναι το πλέον στοιχειώδες γεγονός, από το οποίο καταρχήν προκύπτει ένα γίγνεσθαι και μία επίδραση» [δική μας η μετάφραση]. Θα δούμε αργότερα (II, [δ]) με ποιο τρόπο αυτός ο χαρακτήρας της σχεσιακότητας των δυνάμεων θα κάνει τον Nietzsche, να την ταυτίσει με την διεργασία που ονομάζει “*βούληση για δύναμη*”. Αρκεί τώρα να πούμε πως ο Nietzsche απορρίπτει εδώ τους όρους «γίγνεσθαι» και «Είναι» από αυτό που ο ίδιος έχει ανακαλύψει ως “το στοιχειωδέστερο γεγονός” , μόνο ως προς την παραδοσιακά εννοούμενη σημασία τους, ως όροι δηλ. που περιγράφουν σχέσεις και μετατροπές όντων ή όντα ως προς το Είναι τους. Ο όρος «ον» όμως καταργείται γι’ αυτόν στην εξίσωση *Είναι = Σχεσιακότητα* και έτσι τώρα οι έννοιες «γίγνεσθαι», «Είναι» και «βούλεσθαι» κατανοούνται μη-μεταφυσικά ως «Πάθος», ως συσχέτιση δηλ. στην οποία το πρωταρχικό δεν είναι το ον, ο όρος της συσχέτισης, αλλά η *ποιότητα* αυτής της ίδιας της συσχέτισης: η *αντίθεση*, η *αντίφαση*, η *υπερνίκηση* το *έλκεσθαι εν γένει*. Και η κύρια ποιότητα του Είναι η οποία προκύπτει από εδώ; Η *Κατάφαση*, το να σε κάθε *έλκεσθαι* και *αντίθεση* ή το *όχι*, η *Άρνηση*. *Κατάφαση* και *Άρνηση* οι δύο πόλοι του Είναι, ως *διαφοράς*, *αμοιβαία προσδιορισμένοι* και *περικλείοντες τα πάντα*. Θα τα συναντήσουμε πιο κάτω όλα αυτά στην πραγμάτευση του είναι ως “Βούληση για δύναμη” και στην αναίρεση του ηθικού υποκειμένου.

“Χημεία των εννοιών και των αισθημάτων”: Τα φιλοσοφικά προβλήματα παίρνουν πάλι σχεδόν σε κάθε περιοχή την ίδια μορφή ερωτήματος, όπως και πριν από 2000 χρόνια: πως μπορεί να προκύψει κάτι από την αντίθεσή του, π.χ. το έλλογο από το άλογο, το αισθητό από το νεκρό, η λογική από την απουσία λογικής, η ανιδιοτελής θέαση από την περιπαθή βούληση, η ζωή για τους άλλους από τον εγωισμό, η αλήθεια από τις πλάνες; Η μεταφυσική μπόρεσε να ξεπεράσει αυτήν την δυσκολία από την στιγμή που αρνήθηκε την γένεση του ενός από το άλλο και παραδεχόταν για τα πιο υψηλά αξιολογημένα πράγματα μία θαυματουργή πηγή κατευθείαν από την ουσία και τον πυρήνα του πράγματος καθ’ εαυτού. Η ιστορική φιλοσοφία αντιθέτως, η οποία δεν πρέπει πλέον να διαχωρίζεται από την φυσική επιστήμη, η πλέον νεώτερη όλων των φιλοσοφικών μεθόδων, εξακρίβωνε σε μεμονωμένες περιπτώσεις (και μάλλον πρόκειται να είναι αυτό το αποτέλεσμα της για όλες), ότι δεν υπάρχουν αντιθέσεις πέρα από την συνήθη υπερβολή της δημοφιλούς ή μεταφυσικής σύλληψης και ότι κάθε αντίθεση εδράζεται σε μία πλάνη του Λόγου. Κατά την εξήγησή της δεν υπάρχει, αστηρά μιλώντας, ούτε μία ανιδιοτελής πράξη ούτε μία ανιδιοτελής εποπτεία, και τα δύο είναι μόνο εξευγενισμοί όπου το θεμελιακό στοιχείο μοιάζει σχεδόν εξατισμένο και αποδειχεται ως δεδομένο μόνο για την πιο λεπτή παρατήρηση. Ότι χρειαζόμαστε και μπορεί να μας δοθεί από το τωρινό ύψος των μεμονωμένων επιστημών είναι μία χ η μ ε ί α των ηθικών, θρησκευτικών, αισθητικών παραστάσεων και αισθημάτων, καθώς επίσης και όλων αυτών των ερεθισμάτων τα οποία βιώνουμε στην μικρή ή μεγάλη συναναστροφή μεταξύ των κοινωνιών και της κουλτούρας τους ή ακόμη και στην μοναξιά μας. Όπως, εάν αυτή η χημεία κατέληγε με το αποτέλεσμα ότι ακόμη και σε αυτά τα πεδία τα ωραιότερα χρώματα αποκτούνται από πιο τιποτένια, περιφρονημένα υλικά; Θα είχαν πολλοί την όρεξη να αναλάβουν μία τέτοια έρευνα; Η ανθρωπότητα λατρεύει να αποδιώχνει κάθε νόημα από τα ζητήματα περί της καταγωγής και των απαρχών: δεν πρέπει να είναι κανείς σχεδόν από- ανθρωποποιημένος (entmenscht) ώστε να ανιχνεύσει μέσα του μία αντίθετη τάση;»

Ο Nietzsche επικαλείται εδώ την σύγχρονή του επιστημονική συνείδηση, η οποία πλέον έχει απομακρυνθεί αρκετά από την αφηρημένη σκέψη, αναζητώντας, μέσω μίας διαφορετικής μεθοδολογικής προσέγγισης, τις μυστηριώδεις λεπτομέρειες κάθε ζωντανής ουσίας (όπως γίνεται π.χ. με τον δαρβινισμό). Ο Nietzsche αποδίδει επομένως στην νεώτερη επιστήμη μία ενδογενή προσέγγιση, καθώς και αυτή ερευνά την κανονικότητα της φύσης στις *εσωτερικές σχέσεις* όλων των *δήθεν* αντιθέσεων που παρατηρούνται. Οι τελευταίες ανάγονται από τον Nietzsche ρητά σε μία “πλάνη του Λόγου”. Από την αντι-μεταφυσική αντίληψη του Nietzsche το ερώτημα για τον “πυρήνα και την ουσία” των ζωντανών όντων παραπέμπει σε μία γενεαλογία των προσδιορισμών τους ως εν ζωή όντων, ως όντων δηλ. που αποτελούν αποτελέσματα πολύπλοκων συσχετισμών. Το “ιστορικό φιλοσοφείν” που αναφέρει ο Nietzsche στην §2 έχει επομένως το νόημα της γενεαλογίας, αφορά δηλ. το ερώτημα για την “καταγωγή και τις απαρχές” (§1). Δεν θα πρέπει όμως εδώ να απλοποιήσουμε αυτή την αντίληψη του Nietzsche για την γενεαλογία νομίζοντας ότι στην απαρχή της ιστορίας ενός πράγματος περικλείεται εν γένει και ό,τι αφορά το Είναι του. Η γενεαλογία του Nietzsche δεν έχει σε τίποτε να κάνει με το *γενετικό επιχείρημα*, και αυτή η παρερμηνεία, η οποία επιχειρεί να υποβαθμίσει την νιτσεϊκή σκέψη στον χώρο του σχετικισμού, πρέπει επιτέλους να τεθεί στο περιθώριο.

«(...) δεν υπάρχει πιο σπουδαία αρχή για κάθε είδος ιστορίας από εκείνη που με τόσο κόπο επιτεύχθηκε, αλλά και που θα έπρεπε να επιτευχθεί πραγματικά, ότι δηλ. η πρωταρχική αιτία της γένεσης ενός πράγματος και η τελική του χρησιμότητα, η γεγονική του χρήση και κατάταξη μέσα σε ένα σύστημα σκοπών είναι δύο πράγματα που διαχωρίζονται *toto caelo*. Ότι καθετί που υπάρχει, που έχει εμφανιστεί στον κόσμο με οποιονδήποτε τρόπο, ερμηνεύεται πάντα εκ νέου από μία δύναμη ανώτερή του, σύμφωνα με νέες προθέσεις, κατάσχεται εκ νέου, επανακτάται και μεταμορφώνεται για μια καινούργια χρήση, ότι κάθε συμβάν του οργανικού κόσμου είναι μία *καθυπόταξη, κυριάρχηση*, και επίσης ότι κάθε καθυπόταξη, κάθε κυριάρχηση είναι μία καινούργια ερμηνεία, μία διευθέτηση, κατά την οποία κάθε νόημα και σκοπός που υπήρχαν μέχρι εκείνη την στιγμή κατ’ ανάγκην συσκοτίζονται ή απαλείφονται εντελώς»<sup>45</sup>.

Η νέα σύλληψη του Είναι από τον Nietzsche καταργεί όπως είδαμε κάθε οντο-λογικό και γενο-λογικό προσδιορισμό, κάθε σύλληψη δηλ. του Είναι που εδράζεται στην παραδοχή του Όντος, του Πράγματος, και η οποία αντιπαραθέτει κατ’ ανάγκην έτσι την πολλαπλότητα με την ενότητα, το γίνεσθαι με την

<sup>45</sup> Fr. Nietzsche, *Γενεαλογία της Ηθικής*, (II), §12, σελ. 83-85 μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, εκδ. Νησίδες, Θεσσαλονίκη, χ.χ.



σταθερότητα. Για τον Nietzsche η έρευνα για το Είναι έτσι όπως ετέθη με πολύ χαρακτηριστικό τρόπο από τον Αριστοτέλη, ως έρευνα δηλ. του όντος, *καθόσον αυτό είναι ον (insofern es Seiend ist)*, είναι απολύτως λανθασμένη και ήδη με ανομολόγητους όρους προς μία συγκεκριμένη κατεύθυνση προσανατολισμένη. Στην έννοια της γενεαλογίας, δεν αναζητούμε την ιστορική προέλευση του όντος. Αυτό είναι το γενετικό επιχείρημα, το οποίο στο πιο πάνω απόσπασμα απορρίπτεται τελείως. Στην θεμελιακή εξίσωση *Είναι =Σχεσιακότητα*, το ον τίθεται αποκλειστικά με όρους πολλαπλότητας και ουσιαστικά καταργείται ως τέτοιο. Η διαφορά προηγείται της ταυτότητας. Το Είναι δεν ανήκει στο ον ως ενότητα, αλλά ως πολλαπλότητα σε ένα σύμπλεγμα συσχετισμών Το Είναι εκφράζει έναν πλουραλισμό ποιοτήτων, ως απόρροια του πλουραλισμού των συσχετισμών. Από την στιγμή αυτή λοιπόν, είδαμε και πιο πριν, πως το ον και η συγκρότηση του Είναι στην βάση του γενο-λογικού ή οντο-λογικού προσδιορισμού του Όντος καταργούνται. Το ον δεν μπορεί να τεθεί πλέον ως ον, όπως ζητούσε η πρώτη φιλοσοφία. Μπορεί να τεθεί μόνο ως ποιότητα, ως η συγκεκριμένη ποιότητα που δημιουργείται από την αναπόφευκτη κατάταξη εντός των πλαισίων ενός *έλκεσθαι*. Να λοιπόν τι ακριβώς είναι η γενεαλογία: *Γενεαλογία* σημαίνει στον Nietzsche την ανεύρεση της ποιότητας, τον προσδιορισμό του Είναι, όχι με γενο-λογικό, αλλά με ποιοτικό τρόπο (δηλ. ως σχεσιακότητας), την “κατάταξη μέσα σε ένα σύστημα” και κυρίως το ποιοτικό ζήτημα της “καθυπόταξης” και της “κυριάρχησης”. Αυτό που κυριαρχεί δίνει τον προσδιορισμό του Είναι, όχι όμως με οντολογικούς όρους τώρα, αλλά με αξιακούς. Επειδή ακριβώς όπως είδαμε το *Είναι* (δηλ. η σχεσιακότητα) δεν διακρίνεται από αυτό το οποίο καθορίζει, γιατί προσδιορίζονται αμοιβαία, το ον δεν μπορεί να τεθεί υπό την διάκριση ουσίας και κατηγορήματος, αλλά μόνο ως αξία και νόημα. Αυτό που κυριαρχεί δίνει ένα νόημα, και το νόημα αυτό δεν αποδίδεται ως κατηγορήμα γιατί αφορά μία πλουραλιστική σχεσιακότητα, το κέντρο αναφοράς της ποίας διαρκώς μεταβάλλεται ποιοτικά. Η γενεαλογία είναι λοιπόν η ανεύρεση της ποιότητας και του νοήματος, γενεαλογία είναι η τέχνη της *ερμηνείας*. *Γενεαλογία αντί οντολογίας* λοιπόν. Όχι προσδιορισμός του όντος, ως όντος, αλλά ως νόημα και αξία. Εδώ ακριβώς διαπιστώνουμε, ότι η θεμελιακή εξίσωση του Nietzsche (*Είναι =Σχεσιακότητα*) και η ανατροπή της οντολογίας εκκινεί και εγείρει ένα *αξιολογικό ερώτημα για το Είναι (Wertfrage des Seins)*. Και κατανοούμε έτσι σε ποια πλαίσια θα τεθεί το ερώτημα του Nietzsche για το θεμέλιο του ίδιου του Λόγου και του έλλογου υποκειμένου. Οι αντιθέσεις που προέκυπταν αναγκαία από κάθε σχεσιακότητα τακτοποιούνταν πάντοτε από τον Λόγο και υπέρ του Λόγου, και η “*πλάνη του Λόγου*”(ΜΑ§1) που επικαλείται ο Nietzsche σε αυτή την διευθέτηση, δεν είναι άλλη από την οντο-κεντρική σύλληψη του Είναι, η οποία, θα δούμε παρακάτω σε άλλα κεφάλαια, ότι με την μεταφυσική της *υποκειμενικότητας*, φανερώνεται οριστικά να εδράζεται στο *εγώ*, δηλ. στο πρώτων συνειδητό υποκείμενο ως το πρότυπο για την διαμόρφωση της έννοιας του Όντος, και έτσι στην *ηθική συνείδηση*. Ποιες αξίες πρεσβεύει αυτός ο Λόγος, αυτό το υποκείμενο, δηλ. ποια είναι η ποιότητά του; Είναι καταφατική, είναι αρνητική (αυτές είναι οι πρωταρχικές ποιότητες της σχεσιακότητας όπως αναφέραμε ήδη στην υποσημείωση αρ. 42); Ποιο είναι αυτό το οποίο κυριαρχεί τον Λόγο και το έλλογο υποκείμενο δίνοντας του έτσι το *νόημά* του και άρα το Είναι του; Αυτό θα είναι το έργο της γενεαλογίας, το έργο που μας υπόσχεται η περιβόητη φιλοσοφία του μέλλοντος, ως φιλοσοφία του νοήματος. Ποιο είναι το πραγματικό υποκείμενο της αξιολόγησης, και πως αυτό τίθεται ως πρώτων; Πριν προχωρήσουμε όμως σε αυτόν τον γενεαλογικό αναπροσδιορισμό της νεώτερης υποκειμενικότητας<sup>46</sup> πρέπει να δούμε το θεμελιακό εκείνο στοιχείο μέσω του οποίου η

<sup>46</sup> Προσδιορισμός που καθίσταται αναγκαίος διότι στον Nietzsche, όπως αναλύσαμε ήδη και όπως θα δούμε και πιο κάτω ισχύει: *Είναι = Σχεσιακότητα = Βούληση για δύναμη = Νόημα*. Επειδή ακριβώς αυτό το νόημα ανατρέπεται από την νεώτερη μεταφυσική του υποκειμένου, ανατρέπεται ως προς την ιεραρχία του, (και είδαμε πως η σχεσιακότητα και το νόημα αυτό είναι πάντα ένα ζήτημα ιεραρχίας), γι’ αυτό και ο αναπροσδιορισμός της υποκειμενικότητας διαμέσου της *Βούλησης για Δύναμη* κρίνεται αναγκαίος. Έτσι θα έρθει στην επιφάνεια και η νέα προσέγγιση του Nietzsche στην υποκειμενικότητα, προσέγγιση που τελείται πλέον με όρους αξιολογικούς και γενεαλογικούς, και θα δούμε πως η νέα έννοια αυτή εντοπίζεται στην έννοια-και όχι όραμα ή διαίσθηση- του *Υπεράνθρωπου*.

σχεσιακότητα προσδιορίζεται ως ποιότητα, δηλ. ως “διαφορά”, “υπερνίκηση”, “καθυπόταξη”, “αντίσταση”, “ενσωμάτωση” και εν τέλει ως νόημα. Να δούμε δηλ. την κανονικότητα εντός του Είναι, διότι στον Nietzsche δεν υπάρχει ούτε καν υποψία σχετικισμού. Το στοιχείο αυτό ο Nietzsche θα το ονομάσει “Βούληση για Δύναμη” και θα το πραγματευτεί τόσο ως περιεχόμενο όσο και ως μορφή, καθώς όπως είπαμε Αξία και Είναι είναι αδιαχώριστα. Καλά θα ήταν λοιπόν εδώ να ξεκινήσουμε από μία χαρακτηριστική περίπτωση σύλληψης του Είναι βάσει της έννοιας του όντος. Μία σύλληψη δηλ. του όντος που θα το φέρει αναγκαστικά στην διάκριση μεταξύ ουσίας και κατηγορήματος. Θα πάμε στον Schopenhauer, κυρίως διότι σε αυτόν το Όν έχει την κομβική σημασία της βούλησης.

Είναι γνωστό ότι για τον Nietzsche η έννοια της Βούλησης στον Schopenhauer αντιπροσώπευε μία κενολογία, μία “κενή λέξη”. Η περίφημη “βούληση για ζωή” δεν σημαίνει τίποτε από την στιγμή μάλιστα που ο Schopenhauer συλλαμβάνει το βούλεσθαι στα πλαίσια μίας έννοιας του όντος. Δεν πρέπει να ξεχνάμε πως για τον Schopenhauer η βούληση είχε την σημασία του Ding an sich και πως η αρχή του principium individuationis αντιπροσώπευε, μεταξύ άλλων, το απίστευτο εύρος των πραγματώσεων της, οι οποίες είχαν τον χαρακτήρα των κατηγορημάτων (ιδιοτήτων) της. Ο Nietzsche πίστευε ότι η πλάνη του Schopenhauer έγκειται στην συνήθη πλάνη των μεταφυσικών, δηλ. στον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνουν και θεμελιώνουν την έννοια του Είναι. Στην συγκρότηση του Είναι βάσει της έννοιας του Όντος. Η “βούληση για ζωή”, δηλώνει ο Ζαρατούστρα, δεν μπορεί να αναφέρεται ούτε στην βούληση ούτε στην ζωή. “Ό,τι δεν ζει δεν μπορεί να βούλεται, όμως αυτό που ζει, πως μπορεί να βούλεται τη ζωή;” Στην έννοια αυτή κρύβεται κάτι το αυτοαναφορικό ή ταυτολογικό. Η πλάνη έγκειται στην έννοια του Είναι ως πράγματος, στον γενο-λογικό ορισμό που παρουσιάζει το ον ως ενότητα, μόνο που εδώ ως ον εννοείται η ζωή με το σύνολο των αντιθέσεων της. Ότι ακριβώς ο πυρήνας της ζωής, ως απόρροια ενός άπειρου πλέγματος συσχετισμών που την συγκροτούν, δεν είναι το ον, μπορεί κάλλιστα να μας το φέρει στο φως μία κριτική πραγμάτευση της φιλοσοφίας του Schopenhauer. Ο Nietzsche ρωτάει: Πως μπορεί το ον να εκδηλώνεται μέσα στον χρόνο, να είναι μέσα στον χρόνο και άρα να αποτελεί τον όρο μίας συσχέτισης; Η απάντηση του είναι ίδια με αυτήν του Schopenhauer. Το ον αποτελεί όρο συσχέτισης μόνο ως κάτι που έχει βούλεσθαι. Το ζωντανό ον, αυτό δηλ. που αποτελεί όρο ενός συσχετισμού, βούλεται για να είναι και αφού είναι. Διότι το βούλεσθαι έχει τη σημασία του έλκεσθαι, και όχι την ανθρωπομορφική του επιθυμώ. Αυτό όμως σημαίνει πως το ον δεν βούλεται επειδή είναι ον εντός των όρων του συσχετισμού, αλλά επειδή διαφέρει εντός του συσχετισμού. Η αντίθεση και άρα η διαφορά είναι το ίδιο το νόημα της πολλαπλότητας και του βούλεσθαι, και αυτό θέτει εν αμφιβόλω μία βασική λογική απαίτηση της μεταφυσικής. Δεν υπάρχει ενότητα, εφόσον υπάρχει βούλεσθαι, και δεν υπάρχει ον, εφόσον δεν υφίσταται ενότητα. Το ον υφίσταται χάριν της διαφοράς του, και όχι χάριν μίας δήθεν ενότητάς του, στην διαφορά και μόνο ανάγεται η βούλησή του. Μία υποτιθέμενη ενότητα των δομικών του προσδιορισμών, θα αναιρούσε αναγκαστικά το βούλεσθαι του. Εάν η διαφορά του είναι το βούλεσθαι του, τότε δεν μπορεί να υπάρχει κενό ή μάταιο βούλεσθαι παρά μόνο ως επικίνδυνο ηθικολογείν. Και πράγματι εδώ ανακαλύπτει ο Nietzsche την μεγάλη πλάνη του Schopenhauer, (αλλά και των άλλων μεταφυσικών στην θεωρία τους για τη βούληση, πρβλ. III). Στο ότι απουσιάζει στην θεωρία του(ς) κάθε «προς τι;» (Wozu?)<sup>47</sup> της βούλησης. Να η μεγάλη απόκλιση των δύο στοχαστών και ο πυρήνας της κριτικής του Nietzsche στο βούλεσθαι ως ον, δηλ. ως δομική ενότητα. Η γενο-λογική σύλληψη του όντος από τον Schopenhauer εδράζεται στην μετα-καντιανή του υπερβατολογική οπτική και στον με υπερβατολογικούς όρους επικαλυμμένο πλατωνισμό του. Επειδή εντός του βούλεσθαι και του ζην, ο Schopenhauer δεν βλέπει την αντίθεση και την πολλαπλότητα ως διαφορά, αλλά για υπερβατολογικούς λόγους<sup>48</sup> επικαλείται την ενότητα του όντος, η έννοιά του για την

<sup>47</sup> Fr. Nietzsche, Der Wille zur Macht, [Βούληση για Δύναμη], §692, σελ. 468, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996

<sup>48</sup> Πρέπει εδώ όμως να προσέξουμε πολύ, διότι η αντίληψη του Kant για τον φαινομενικό χαρακτήρα του, υπό τους όρους της παράστασης, τιθέμενου κόσμου παρερμηνεύτηκε από τον Schopenhauer. Για τον Kant το είναι ενός κόσμου, του οποίου

βούληση διαμορφώνεται υποχρεωτικά υπό μεταφυσικούς όρους, στα πλαίσια δηλ. της διάκρισης μεταξύ ουσίας (όντος) και κατηγορήματος (ιδιότητες). Έτσι, η πολλαπλότητα και η διαφορά εντός του βούλεσθαι και του ζην ερμηνεύεται τώρα από αυτόν ως διαφορά ανάμεσα στο βούλεσθαι και το ζην, όπου το βούλεσθαι είναι μία ενότητα και η ζωή μία κατηγορική ανάπτυξη αυτής, ως πολλαπλότητας. Για τον Nietzsche αυτό είναι μία θεωρητική φαιδρότητα, καθώς με αυτόν τον τρόπο το βούλεσθαι χάνει κάθε επαφή με το ίδιο το βούλεσθαι, δηλ. με την αντίθεση και άρα με την διαφορά στον συσχετισμό. Το βούλεσθαι έτσι καταντάει κάτι κενό περιεχομένου, κάτι που η ουσία του –θα δούμε αναλυτικά στο (II δ)- φανερώνεται στην πηγή της μεταφυσικής ενότητας και της μεταφυσικής σύλληψης του όντος, δηλ. στο πράτων υποκείμενο- την πηγή κάθε μεταφυσικής έννοιας του όντος- και άρα στην ηθική συνείδηση. Και πράγματι η θεωρία του Schopenhauer στρέφεται σε μία επικίνδυνη ηθική προτροπή, σε μία θεωρία που βάζει σε κίνδυνο την ζωή, επιχειρεί να αναιρέσει το βούλεσθαι. Διότι αυτό που συνέλαβε ως βούλεσθαι αναγνωρίζεται ότι είναι κάτι κενό, όχι περιεχομένου, αλλά κατεύθυνσης. Και αυτό είναι εύλογο, αφού ο Schopenhauer αγνοεί το Είναι του βούλεσθαι ως πολλαπλότητα, δηλ. ως αντίθεση και διαφορά στον συσχετισμό, και κατά συνέπεια, το καθεαυτό Είναι της Βούλησής του δεν μπορεί να αποκτήσει κανέναν ποιοτικό προσδιορισμό, δηλ. κανένα νόημα ή αξία παρά μόνο αυτή της αυτό-αναιρέσεως του, δηλ. την άρνηση. Δεν πρόκειται όμως για μία συγκεκριμένη ποιότητα, και άρα για κάποιο συγκεκριμένο νόημα του βούλεσθαι, αλλά για στείρα και φαιδρή ηθικολογία<sup>49</sup>, για άρνηση κάθε νοήματος, και άρα για τον αυθεντικό μηδενισμό. Είναι η ηθική συνείδηση, η γενο-λογική σύλληψη του όντος, κάτι εχθρικό προς την ζωή; Βλέπουμε πόσο συγκεκριμένη και εννοιολογικά επεξεργασμένη σημασία λαμβάνουν τώρα εκφράσεις του Nietzsche, όπως π.χ. η “*άρνηση της ζωής*”: κατανοήθηκε ως

---

η παράσταση εδράζεται στις μορφές της εποπτείας και της διάνοιας, μπορεί κάλλιστα να είναι αντικειμενικό, διότι το ερώτημα για την αλήθεια ή το ψεύδος του εξωτερικού, αλλά και του εσωτερικού μας κόσμου, δεν αποτελεί ένα ερώτημα για την περιχομενική (*sachlich*) ύπαρξή του. Αποτελεί αντιθέτως ένα ερώτημα για το γνωσιοθεωρητικό του νόημα, το οποίο απλά δεν είναι δυνατό να πραγματοποιηθεί μόνο από την αισθητηριακή λειτουργία. Μόνο μία δήθεν απάντηση, για την περιχομενική ύπαρξή του κόσμου, η οποία δεν θα προϋπέθετε καμία γνωσιακή λειτουργία, θα σήμαινε τελείως ένα φ α ί ν ε σ θ α ι, με την αρνητική χροιά που του αποδίδει ο Schopenhauer. Θα ήταν αυτό, το οποίο ο Kant ονόμασε “*υπερβατολογική επίφαση*” (*transzendentaler Schein*). Αλήθεια ή επίφαση είναι για τον Kant ένα ερώτημα για την αληθή ή επιφατική σύνδεση των παραστάσεών μας διαμέσου των καθαρών μορφών της εποπτείας και των κατηγοριών της διάνοιας. Η φαινομενικότητα μερικών παραστάσεων, των οποίων η σύνδεση μέσω αυτών των γνωστικών ικανοτήτων επιτελείται σωστά, δηλ. ως συμφωνία των *a priori* κατηγοριών με τις εποπτικές μορφές, σημαίνει για τον Kant ένα απολύτως αντικειμενικό είναι. Τελείως αντίθετα με αυτήν την καντιανή οπτική, ο Schopenhauer αναγνωρίζει ως μοναδική αλήθεια και ως μοναδικά αντικειμενικό είναι την περιχομενική πραγματικότητα (δηλ. μία ύπαρξη που κατέχει ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο και δεν τίθεται υπό όρους) ενός πράγματος καθεαυτού, κάτι που σαν απόδειξη αναδείχθηκε ρητώς από τον Kant ως υπερβατική επίφαση (πρβλ. *Προλεγόμενα*...§13, υποσημείωση III). Ο Schopenhauer πίστευε ότι με την έννοιά του της “*βούλησης για ζωή*” έμμενε πιστός στους κανόνες της υπερβατολογικής φιλοσοφίας του Kant, και πως μάλιστα με αυτήν έδινε μία οριστική απάντηση στον προσδιορισμό του καθεαυτού όντος, έννοια από τον προσδιορισμό της οποίας ο Kant παραιτήθηκε, θεωρώντας την ως πλήρως αδιερεύνητη (=χ). Στην πραγματικότητα βέβαια ο Schopenhauer με αυτήν την έννοια υπερέβαινε τα όρια και επομένως πρόδιδε το κριτικό νόημα της υπερβατολογικής φιλοσοφίας. Το θεμελιώδες του λάθος, σε σχέση με τον Kant, έγκειται ακριβώς σε αυτό που ο ίδιος ανακήρυττε ως “*το μεγάλο επίτευγμα του Kant*”, δηλ. την “*διάκριση του φαινομένου από το πράγμα καθεαυτό*” (πρβλ. τον πρώτο τόμο του έργου του, σελ. 564), ενώ στην πραγματικότητα το μεγάλο επίτευγμα του Kant, ο πυρήνας της φιλοσοφίας του έγκειται στην θεμελίωση ενός αντικειμενικού είναι για τον κόσμο στους υπερβατολογικούς όρους, οι οποίοι εξαρτούνται και πηγάζουν μόνο από τους κόλπους του ανθρώπινου και κάθε έλλογου όντος. Η καντιανή ανάλυση έκανε φανερό ότι το πράγμα καθεαυτό αποτελεί το πραγματικό είναι για μία μονάχα υποτιθέμενη εποπτική διάνοια, δηλ. μόνο για ένα ον όπως ο Θεός. Για το ανθρώπινο πνεύμα σημαίνει μόνο ένα αίτημα του Λόγου, το οποίο αναδύεται μέσω της πρακτικής –ηθικής συνείδησης. Είναι επομένως το καθεαυτό είναι, αλλά όχι το μόνο αντικειμενικό είναι. Σημαίνει πολύ περισσότερο ένα Αρχέτυπο της πράξης και όχι μία θεωρητική διαπίστωση».

<sup>49</sup> Ο όρος «ηθικολογία» δεν είναι και πολύ ταιριαστός διότι μας παραπέμπει σε πιο ισοπεδωμένες, χυδαίες και αφιλοσόφητες προτροπές. Τον χρησιμοποιούμε απλά για να δείξουμε το γεγονός της ηθικής παραίνεσης στην φιλοσοφία του Schopenhauer. Αντίθετα με την ηθική θεωρία του Kant για παράδειγμα, όπου μας δίνεται μόνο η κατεύθυνση και όχι ο στόχος, στην σκέψη του Schopenhauer δεν μας δίνεται καμία κατεύθυνση, αλλά κατευθείαν ο στόχος. Πολύ επικίνδυνη στιγμή, η οποία ανάγεται στο γεγονός πως, στην μεταφυσική της βούλησης, το κριτικό νόημα του καντιανισμού έχει ουσιαστικά προδοθεί.

ψυχολογική ή ως στείρα ρητορική διατύπωση. Η έννοιά της όμως είναι αυστηρή. *Σημαίνει τις συνέπειες της παραδοσιακής σύλληψης του Είναι και της γενο-λογικής επεξεργασίας του Είναι βάσει μίας έννοιας του Όντος.* Δεν εκφράζει μία αφηρημένη άρνηση της ζωής, ως αποδοχή ενός άλλου πεδίου – υπερβατικών ίσως- όντων, αλλά την σύλληψη της ζωής ως πεδίου σαφώς οριοθετημένων όντων. Στο γενο-λογικό ον η πορεία οδηγεί στην άρνηση της διαφοράς και της ποιότητας, άρα και του νοήματος. Το ον μένει απροσδιόριστο, γίνεται αντικείμενο της ηθικής συνείδησης, που θα επιχειρήσει να καταργήσει την διαφορά και το νόημα. Άλλο παράδειγμα είναι η έννοια της “γενεαλογίας”: ταυτίστηκε με το γενετικό επιχείρημα και άρα με τον σχετικισμό, ιστορικιστικό ή θετικιστικό. Η σημασία της είναι πολύ διαφορετική. Εκφράζει τις συνέπειες της κατάργησης κάθε σύλληψης του Είναι βάσει της έννοιας του όντος, *την ερμηνεία* δηλ. του Είναι ως πολλαπλότητας, την ανεύρεση του νοήματός του, και κυρίως: *την προτεραιότητα της διαφοράς έναντι της ταυτότητας στον καθορισμό του.* Αυτή την προτεραιότητα θα πρέπει να την λάβουμε σε παρακάτω κεφάλαια υπόψη μας όταν πραγματευτούμε την αντιπαράθεση του Nietzsche με τον τρόπο που αναδύεται η αξία στην καντιανή ηθική. Η γενεαλογία είναι λοιπόν η αυθεντική φιλοσοφία των αξιών και μάλιστα το αντίθετο μίας σχετικιστικής ηθικής που μένει στην υπερίσχυση ως κάτι εξωτερικά δεδομένο, καταλήγοντας μοιραία στον κομορμισμό. Διότι ο γενεαλογικός προσδιορισμός αφορά μία αθέατη και εσωτερικά υπερισχύουσα ποιότητα. *Η γενεαλογία δεν είναι ο ιστορικά δεδομένος προσδιορισμός του όντος,* αλλά η κατάργηση του όντος και η αναγωγή του Είναι στον πλουραλισμό των συσχετισμών, αναγωγή η οποία καταλήγει σε έναν αξιολογικό καθορισμό κάθε μορφής του Είναι. Η σημασία την οποία λαμβάνει τώρα στην φιλοσοφία του Nietzsche η έννοια του *Είναι*, είναι η -σε ένα μεταγενέστερο και συνθετικό στάδιο ύπαρξης- μορφοποίηση των αντιθέσεων και των διαφορών. Με την έννοια Είναι εκφράζεται επομένως μία πολλαπλότητα, και όχι μία ενότητα. Η ενότητα ακολουθεί την πολλαπλότητα, δεν προκύπτει σαν *modus* της. Η διαφορά προηγείται και καθορίζει την ταυτότητα. Δεν είναι η ταυτότητα συστατική της διαφοράς, όπως θα δούμε ότι γίνεται με την συγκρότηση του έλλογου υποκειμένου στον Kant [βλ. παρακάτω III,(β)]. Υπάρχουν για τον Nietzsche λοιπόν πολλές δυνατότητες μορφοποίησης των διαφορών και άρα πολλές μορφές του Είναι, πολλές *προοπτικές*. Η ζωή είναι μονάχα μία από αυτές.

### γ) Σώμα και *ratio*

Σε αυτό το κεφάλαιο καθίσταται αναγκαίο να διασώσουμε την σκέψη του Nietzsche από την κατηγορία του *ανορθολογισμού*. Ο Nietzsche επιχειρεί μία θεωρία που δεν έχει μεταφυσικά ερείσματα, αλλά πρέπει να θεωρηθεί ως φιλοσοφία, διότι έχει να κάνει με μία -βάσει αρχών- εξήγηση του Όλου. Το πρόβλημα προκύπτει από το γεγονός ότι, εντός των αντι-μεταφυσικών της πλαισίων, η θεωρία αυτή επιχειρεί έναν αναπροσδιορισμό του Λόγου και του υποκειμένου του Λόγου. Ο Λόγος ξεετάζεται τώρα ως κάτι δευτερεύον, ως κάτι που κυριαρχείται, δίχως να έχει την παραμικρή δυνατότητα να κυριαρχήσει αυτός σε κάτι. Μία τέτοια καθυπόταξη του Λόγου μέχρι τον Nietzsche ίσως και να μην είχε διατυπωθεί ακόμη, αφού και στον Schopenhauer η συνείδηση έχει μία -περιορισμένη έστω- δυνατότητα να κυριαρχήσει πάνω σε αυτό, το οποίο η ίδια είναι, και να αρνηθεί την βούληση. Η κυριαρχία της έγκειται στην δυνατότητα άρνησης του εαυτού της, και εδώ βλέπουμε και πάλι καθαρά την κομβική θέση του Schopenhauer στο τερματικό όριο της μεταφυσικής εξήγησης του Όλου. Διότι αυτός που για πρώτη φορά ανήγε, ως προς την ουσία του, τον Λόγο σε κάτι άλλο, μη-έλλογο, δίνει μία τελευταία δυνατότητα στον Λόγο να δράσει ως ουσία, δηλ. *έλλογα*, πάνω σε αυτό το πιο πρωταρχικό στοιχείο. Δεν υπάρχει δυνατότητα για την μεταφυσική εξήγηση να αγνοήσει την πραγματική πηγή της, δηλ. τον Λόγο, έστω

και αν τον έχει αποκηρύξει ως ουσία, αυτό μας διδάσκει μία κριτική ανάγνωση του Schopenhauer. Όλα τίθενται εντός του Λόγου, όλα μέχρι τώρα έχουν τεθεί εντός του Λόγου, αλλά ποιος θα μας αναλύσει τον ίδιο τον Λόγο, ως πεδίο αντιθετικών συσχετισμών και άρα ποιοτικών (=αξιολογικών) προσδιορισμών; Το πρόβλημα λοιπόν με την κατηγορία του ανορθολογισμού είναι ότι και αυτή τοποθετείται εντός του Λόγου, αγνοώντας τον *ενδοκοσμικό* χαρακτήρα στον ορισμό του *Είναι* από τον Nietzsche. Η αρχή εξήγησης του Όλου (η Βούληση για Δύναμη) είναι όπως είδαμε αδιάκριτη από αυτό που εξηγεί. Δεν υπάρχει ον χωρίς την αρχή ή την μορφή της *σχεσιακότητας* (την Βούληση για Δύναμη) και δεν υπάρχει καν δυνατότητα συσχετισμού δίχως ον. Άρα η σύσταση του *Είναι* δεν μπορεί να αποδοθεί στο ον. Αυτός είναι ο ενδοκοσμικός χαρακτήρας της σκέψης του Nietzsche: δεν εννοείται ως απόρριψη της ύπαρξης υπερβατικών όντων, αλλά ως απόρριψη της ίδιας της έννοιας του όντος και της έρευνας του είναι του όντος, ως όντος. Έγκειται δηλ. στην απόρριψη του σαφώς οριοθετημένου όντος, του Πράγματος, και στην επαναφορά αυτού στην ποιότητα του συσχετισμού του, και άρα στο νόημά του. Ο παραδοσιακός Λόγος δεν ήταν παρά η μετουσιωμένη ανάδειξη αυτής της έννοιας του όντος. Όπως λέει και ο Deleuze<sup>50</sup>, ο Nietzsche στην έννοιά του της *Βούλησης για Δύναμη* έχει βρει την αρχή μιας εσωτερικής γένεσης του Λόγου, που θα καταστήσει έτσι τον Λόγο αντικείμενο κριτικής δίχως ο κριτικός ρόλος να ανήκει στον ίδιο τον Λόγο, όπως γίνεται στον Kant. Δηλαδή το εγχείρημα του Nietzsche δεν έγκειται στην σχετικοποίηση ή στην παραίτηση από τον Λόγο, αλλά στην ενδοκοσμιοποίησή του (ας μας επιτραπεί ο όρος), δηλ. στην άρση του αυτο-αναφορικού του χαρακτήρα, στην εξάλειψη του γενο-λογικού του ορισμού και στην ανεύρεση του νοήματός του. Αυτή τη σημασία θα έχει η παρακάτω ανάλυσή μας καθώς και η κριτική μας σε έναν σύγχρονο αναλυτή, στον H. Schnädelbach, που μιλάει για ανορθολογισμό από την σκοπιά του Λόγου.

Το πρόβλημα του *σώματος* και του οργανικού γίνεσθαι είναι απόλυτα συναρτημένο με την έννοια της ζωής. Διότι η φιλοσοφία της ζωής ξεκινάει ακριβώς από την αναγωγή των έλλογων λειτουργιών (διάνοια, φαντασία, Λόγος) στην σωματική οργάνωση. Για την φιλοσοφία της ζωής επομένως ολόκληρο το φάσμα των πνευματικών και συνειδησιακών λειτουργιών του ανθρώπου εξαρτάται από μία ακόμη άγνωστη και “σκοτεινή” αρχή. Αυτή η αρχή μας παραπέμπει στις πρωταρχικές δυνάμεις της ζωής, των οποίων οι συσχετίσεις ή αντιθέσεις διαποτίζουν κάθε Είναι. Αυτή η παραδοχή λοιπόν, ότι δηλ. το σύνολο των έλλογων και εν γένει συνειδητών λειτουργιών αποτελεί κάτι δευτερεύον και εξαρτημένο, εφόσον πηγάζει από την σωματική δομή (ως κατεξοχήν πλουραλιστική και αντιθετική), εγείρει ενάντια σε κάθε φιλοσοφία της ζωής- και συνήθως όχι άδικα- την κατηγορία της ανορθολογικής καταστροφής κάθε γνώσης και ηθικής θεωρίας. Για πολλούς στοχαστές λοιπόν η φιλοσοφία της ζωής δεν τίποτε άλλο παρά η αφετηρία του μηδενισμού. Πρέπει λοιπόν για τον σκοπό της εργασίας μας να εξετάσουμε το παρακάτω ερώτημα: Ισχύει η κατηγορία αυτή και για τον Nietzsche, ο οποίος αποδέχεται ρητά την βασική προϋπόθεση της φιλοσοφίας της ζωής, κάνοντας αναφορά σε μία ανώτερη -σωματικά δεδομένη- αρχή, “τον εαυτό” (*das Selbst*), ως κυρίαρχο του Λόγου<sup>51</sup>; Και κάτι άλλο ακόμη: επειδή ακριβώς μιλάμε για μία μομφή είναι αναγκαίο να ρωτήσουμε για το ποιος ακριβώς την διατυπώνει, και όχι μόνο ενάντια σε ποιον απευθύνεται. Για να κατανοήσουμε λοιπόν καλύτερα την πραγμάτευση του σώματος από τον Nietzsche θεωρούμε αναγκαίο να ξεκαθαρίσουμε την έννοια του *ανορθολογισμού*.

<sup>50</sup> G. Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, μετάφρ. Γ. Σπανός, σελ. 133, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα, 2002

<sup>51</sup> Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, [*Τάδε έφη Ζαρατούστρα*], (I), Von den Verächtern des Leibes, [*Για τους περιφρονητές του σώματος*], σελ. 34-36, Kröner Verlag, Leipzig, 1930. Πρέπει να προσέξουμε ιδιαίτερα το γεγονός ότι ο Ζαρατούστρα αποκαλεί αυτό το οποίο κυριαρχεί τον Λόγο εκτός από *Selbst* επίσης και ως “*große Vernunft*”, ως τον *μεγάλο Λόγο* δηλαδή, θέλοντας έτσι να δηλώσει πως δεν υπονοεί με αυτό κάτι ανορθόλογο και δίχως νόημα, αλλά μία νέα κανονικότητα και άρα μία νέα αρχή.

Καταρχήν λοιπόν πρέπει να τονίσουμε ότι αυτή η μομφή θεμελιώνεται κατά τον Nietzsche σε ηθικό έδαφος, και αυτό είναι κάτι που θα πρέπει να το ανακαλύψουμε διότι δεν είναι και τόσο δεδομένο. Ο ίδιος ο Schnädelbach τονίζει πως θα διατυπωνόταν μία ουδέτερη πραγμάτευση, παρά το ότι αργότερα την αναιρεί: «Ανεξάρτητα από το εάν ο ανορθολογισμός ή ο μηδενισμός σημαίνει κάτι κακό για την επιστημονική και ηθική παράδοση της ανθρωπότητας, δεν θα μπορούσε ο ανορθολογικός και χαοτικός χαρακτήρας της ζωής να μην είναι τίποτε άλλο παρά η αλήθεια;»<sup>52</sup>. Θα δούμε όμως αργότερα ότι ο Schnädelbach συλλαμβάνει τον ανορθολογισμό ως την αντίθεση στην *ratio* και έτσι η μομφή του εκφράζει την αντίθεση σε αυτήν την σύλληψη της σκέψης που πάντοτε κατείχε όλους τους στοχαστές, από τον Σωκράτη ίσαμε τον Hegel, δηλ. να «*τοποθετούν την πραγματική ουσία και τον πυρήνα του ανθρώπου στην γνωρίζουσα συνείδηση, παρουσιάζοντας έτσι επομένως το εγώ ή όπως συμβαίνει σε πολλούς από αυτούς, την υπερβατική υπόσταση του εγώ, δηλ. την ψυχή, καταρχήν και στην ουσία της ως γνωρίζουσα και σκεπτόμενη και μόνο δευτερευόντως και με συναγόμενο τρόπο ως βούλεσθαι*»<sup>53</sup> (με εξαίρεση από όλη την ιστορία της μεταφυσικής τον Kant και τον ίδιο τον Schopenhauer, θα προσθέταμε εμείς, ως τους μόνους που δεν συλλαμβάνουν κατά βάθος τον Λόγο με την σημασία της *ratio*). Το ότι ακριβώς η αποκήρυξη της φιλοσοφίας της ζωής, δηλ. της αναγωγής του Λόγου στο πεδίο της βούλησης, συλλαμβάνεται ως *ανορθολογισμός ενάντια στο πεδίο της ratio*, εκεί ακριβώς πρέπει να ανεβρεθεί η ηθική της βάση. Οδηγός μας θα είναι για άλλη μια φορά η σύλληψη του Είναι και του Όντος από τον Nietzsche καθώς και η αντιπαράθεση της με την σύλληψη αυτών των ίδιων εννοιών από την κλασική σκέψη. Είδαμε και πιο πριν [σελ. 18 (υποσημ. 31)], ότι για την αρχαία σκέψη ο Λόγος (ο νους) βρίσκεται πιο κοντά στην ουσία του όντος μέσω της καθολικότητας της έννοιας, ενώ το καθεαυτό Είναι συλλαμβανόταν αφαιρετικά από το εύρος των αισθητών όντων και των συσχετίσεών τους. Θα μπορούσε λοιπόν η παραδοσιακή προτεραιότητα της *ratio* να ερμηνευθεί σε ηθική βάση, ότι δηλ. αυτός ο προσδιορισμός του Όντος και του Είναι εδράζεται στην αξιολόγηση του έλλογου ως κάτι ανώτερου απέναντι στο βουλητικό ή το μη-έλλογο; Σίγουρα όχι. Διότι η προτεραιότητα της *ratio* δεν έχει ως βαθύτερο πυρήνα της την προτεραιότητα και ανωτερότητα του Λόγου απλώς ως ικανότητας απέναντι στην βούληση. Γι' αυτό ακριβώς και ο Nietzsche δεν μένει εκεί όταν τονίζει την *ηθική βάση* της παραδοσιακής μεταφυσικής χαρακτηρίζοντάς την ως *προκατάληψη*. Σε τι έγκειται λοιπόν αυτή η λανθάνουσα και ανομολόγητη ηθική βάση;

Η μεταφυσική φτάνει σε αυτές τις έννοιες του Όντος και του Είναι, όχι διαμέσου μίας υποβάθμισης του μη ορθολογικού απέναντι στο ορθολογικό. Φτάνει σε αυτές μέσω των μαθηματικών και της γεωμετρίας, οι οποίες μας μαθαίνουν πως αυτό ακριβώς το οποίο είναι (τι εστι) έγκειται στον αρχετυπικό του ορισμό. «Τρίγωνο» δεν είναι ούτε η φιγούρα πάνω σε έναν πίνακα ούτε ένα τριγωνικό σώμα. Ως τέτοιο το τρίγωνο δεν έχει κάποιο είναι. «Τρίγωνο» είναι αντίθετα ο γενο-λογικός ορισμός, ότι από τρεις ευθείες που τέμνονται μεταξύ τους προκύπτει ένα σχήμα, το άθροισμα των γωνιών του οποίου ισούται με 180°. Αυτό το οποίο είναι είναι επομένως η έννοια, το αρχέτυπο όλων των *a priori* προσδιορισμών. Ότι όμως αυτή πηγάζει ή γνωρίζεται από τον νου δεν σημαίνει ότι η έλλογη ικανότητα είναι περισσότερο από το σώμα και την βούληση. Η προτεραιότητα της έννοιας δεν πηγάζει από την οντολογική προτεραιότητα της έλλογης ικανότητας. Αντίθετα, η πρώτη εξηγείται από την οντολογική προτεραιότητα του γενικού και του καθολικού σε σύγκριση με τα ατομικά προσδιορισμένα όντα. Και αυτό είναι φανερό από το γεγονός ότι η σωκρατική αλλά και η πλατωνική προτεραιότητα του γενικού, όπως εκφράζεται μέσα στην έννοια, αντιστοιχεί αδιαμφισβήτητα σε μία θεωρία για το Είναι του όντος. Η προκατάληψη για την οποία μιλάει λοιπόν ο Nietzsche, υπονοώντας την ηθική βάση της μεταφυσικής,

<sup>52</sup> H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831- 1933*, [Η φιλοσοφία στην Γερμανία 1831-1933], σελ. 174, suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984

<sup>53</sup> A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, [Ο κόσμος ως βούληση και ως παράσταση], *Sämtliche Werke in V Bänden*, Band (II), §18, σελ. 257, hrsg. W. F. v. Löhneysen, suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986

εντοπίζεται στην οντολογική προτεραιότητα του γενικού ή καθολικού απέναντι στο ατομικό, και όχι στην προτεραιότητα του νου ως ικανότητας. Η προτεραιότητα της ratio οφείλεται στην οντο-λογική σύλληψη της γενο-λογικής έννοιας του Είναι. Σε αυτό ακριβώς έγκειται η ανομολόγητη αξιολόγηση της μεταφυσικής, η οποία εν τέλει υποβαθμίζει με οντολογικό τρόπο το γεμάτο ατομικότητες- και άρα το πλουραλιστικό και αντιθετικό- γίνεσθαι, έναντι του αναλλοίωτου και σταθερού Είναι του όντος εκείνου, που προσδιορίζεται γενο-λογικά (το όντως ον). Για να ενισχύσουμε την άποψη αυτή, ότι δηλ. η προτεραιότητα της ratio εδράζεται στην οντολογική υπερτίμηση της σφαίρας του γενικού, και όχι στην υπερτίμηση του έλλογου έναντι του βουλητικού (αυτή είναι παράγωγη της πρώτης), αρκεί να τονίσουμε πως αυτή η άποψη βρίσκεται στην καρδιά της καντιανής κριτικής του Λόγου, της κριτικής δηλ. εκείνης που έθεσε έναν μεγάλο φραγμό στη περαιτέρω εξέλιξη της ratio. Η φιλοσοφία του Kant δεν διεξάγεται βεβαίως από την σκοπιά της ζωής, αλλά μέσα από την κριτική πραγμάτευση της ratio (όρος που στον Kant δεν είναι καθόλου τυχαίο πως έχει λάβει το νόημα του καθαρού-μη κριτικού-Λόγου), προετοιμάζει την νέα έννοια της ζωής, τουλάχιστον στην σχέση της με αυτήν την ratio. Δύο είναι τα σημαντικότερα σημεία που μπορούμε εδώ να τονίσουμε: θα ανατρέξουμε καταρχήν στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, όπου ο Kant πραγματεύεται το θεμελιώδες για την φιλοσοφία του ζήτημα της μορφικής σύνδεσης των εννοιών, διότι για αυτόν το αίνιγμα της μεταφυσικής γνώσης μπορεί να λυθεί μόνο μέσα από την πραγμάτευση της σύνδεσης μεταξύ των εννοιών (εμπειρικών και a priori). Λέει λοιπόν στο δεύτερο μέρος του βιβλίου αυτού:

“ Προκαλεί αληθινή χαρά να βλέπει κανείς τον ζήλο των αρχαίων γεωμετρών, με τον οποίο διερεύνησαν τις ιδιότητες των γραμμών του είδους εκείνου, χωρίς να παραπλανηθούν από το ερώτημα των περιορισμένων πνευμάτων: μα σε τι θα ωφελήσει λοιπόν η γνώση αυτή; Επί παραδείγματι [μελέτησαν] τις ιδιότητες της παραβολής, χωρίς να γνωρίζουν τον νόμο της γήινης βαρύτητας, ο οποίος θα τους παρείχε την εφαρμογή της παραβολής επί της τροχιάς των βαρέων σωμάτων (...) ή τις ιδιότητες της ελλείψεως, χωρίς να υποψιάζονται ότι η βαρύτητα διαπιστώνεται και στα ουράνια σώματα και χωρίς να γνωρίζουν τον νόμο της σε διαφορετικές αποστάσεις από το σημείο έλξεως, και σε ετούτο οφείλεται ότι περιγράφουν τη γραμμή αυτή σε ελεύθερη κίνηση. Και ενώ εργάζονταν, χωρίς να είναι στους ίδιους συνειδητό, για τις επόμενες γενεές, ευφραίνονταν με την σκοπιμότητα της ουσίας των πραγμάτων, την οποία μάλιστα μπορούσαν να αναπαριστάνουν τελείως a priori κατά την αναγκαιότητά της. Ο Πλάτων, μάστορας ο ίδιος στην επιστήμη τούτη, ενθουσιάστηκε με μία τέτοια πρωταρχική ιδιότητα των πραγμάτων, για την αποκάλυψη της οποίας μπορούμε να απαλλαγούμε από κάθε εμπειρία, και με την ικανότητα του πνεύματος να μπορεί να καθορίζει την αρμονία των όντων βάσει της υπεραίσθητής τους αρχής (...), ένας ενθουσιασμός που τον ανύψωσε από τις εμπειρικές έννοιες στις Ιδέες, οι οποίες του φαινόταν ότι μπορούν να εξηγηθούν μόνο βάσει μίας νοητικής κοινότητας με την πρωταρχή όλων των όντων. Δεν είναι παράδοξο ότι εξεδίωξε από την σχολή του όλους τους αδαείς της γεωμετρίας, αφού σκέφθηκε να συναγάγει από την καθαρή, την ενυπάρχουσα εσωτερικώς στο ανθρώπινο πνεύμα εποπτεία ό,τι συνήγαγε ο Αναξαγόρας από τα αντικείμενα της εμπειρίας και την σκόπιμη σύνδεσή τους. Διότι ο λόγος του μεγάλου θαυμασμού του για την φύση έγκειται ακριβώς στην αναγκαιότητα εκείνου που είναι σκόπιμο και είναι έτσι συγκροτημένο ως εάν είχε κατασκευασθεί με πρόθεση για την δική μας χρήση, και μολαταύτα φαίνεται να ανήκει πρωτογενώς στην ουσία των πραγμάτων, χωρίς να λαμβάνει υπ’ όψιν την δική μας χρήση- επομένως, η αιτία του θαυμασμού βρίσκεται, όχι τόσο έξω από μας όσο στον δικό μας Λόγο. Οπότε είναι μάλλον συγγνωστό ότι ο θαυμασμός αυτός μπόρεσε να φτάσει σιγά- σιγά από παρανόηση να υψωθεί μέχρι την φαντασιοκοπία”<sup>54</sup>.

Η “φαντασιοκοπία” για την οποία κάνει λόγο ο Kant έγκειται βεβαίως στην παραδοχή ότι οι a priori προσδιορισμοί του όντος ανήκουν στην ουσία του, και ότι ακόμη ο Λόγος δύναται να τις συλλάβει καθαυτές. Πρόκειται δηλ. για την παραδοχή, ότι το γενικό ή καθολικό, καθώς και εκείνη η (υπεραίσθητή) αρχή που ενυπάρχει σε κάθε εμπειρικό γεγονός, ταυτίζονται. Ο Kant επομένως ασκεί εδώ κριτική στην παραδοχή μίας οντολογικής αρχής, στην οποία δήθεν εδράζεται και η μορφική σύνδεση των αντικειμένων βάσει εννοιών. Η υπεραίσθητή φύση αυτής της αρχής, η ταύτισή της δηλαδή με την γενική έννοια και άρα με το Είναι, δεν μπορεί να αποδειχθεί παρά μόνο να προϋποτεθεί. Από αυτήν την προϋπόθεση τώρα, την προκατάληψη, όπως την ονομάζει ο Nietzsche, πηγάζει και η υπερτίμηση του

<sup>54</sup> Immanuel Kant, *Κριτική της κριτικής δύναμης*, II, §62, μετάφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, σελ. 307- 308, εκδ. Ιδεόγραμμα, Αθήνα, 2004

Λόγου, ως της ικανότητας εκείνης, διαμέσου της οποίας και μόνο μπορεί να συλληφθεί η αντικειμενική *πραγματικότητα* των αφηρημένων ουσιών. Κατά συνέπεια δεν θα μπορούσε να θεμελιωθεί αλλιώς αυτός ο μεταφυσικός ρεαλισμός του Πλάτωνα, παρά μόνο στην αποδοχή μίας υποτιθέμενης “*νοητικής κοινότητας με την πρωταρχή όλων των όντων*”. Μίας κοινότητας δηλ. ανάμεσα σ’ αυτά τα *realia* των Ιδεών και στον νου. Ο γενο-λογικός προσδιορισμός του όντος προηγείται εδώ, και σε αυτό έγκειται η ιστορική διαμόρφωση της *ratio*. Ο Kant, λοιπόν, εξηγεί εδώ την οντολογική προτεραιότητα του γενικού και του αμετάβλητου, ως τον πυλώνα του μη-κριτικού ορθολογισμού. Η κριτική απάντηση του Kant είναι ως γνωστόν, ότι η *a priori* αρχή της γνώσης δεν είναι υπεραισθητή, αλλά τουναντίον εμμενής. Η *a priori* αρχή ριζώνει στον ίδιο τον Λόγο, ο οποίος τώρα δεν ορίζεται γενο-λογικά ως *ratio*, με βάση κάποια υπεραισθητή (Πλάτων) ή έμφυτη (Descartes) αρχή. Οι αρχές που ενυπάρχουν σ’ αυτόν δεν είναι υπερβατικής καταγωγής. Ενεδρεύουν σε αυτόν και δεν μπορούν να διαχωριστούν από αυτόν.

Σε αυτήν την καντιανή κριτική του Λόγου ως *ratio* βρίσκονται τα σπέρματα της φιλοσοφίας της ζωής (*Lebensphilosophie*). Διότι, η αμφισβήτηση του Λόγου από την εμμενή σε αυτόν κριτική εντοπίστηκε στην οντολογική του προτεραιότητα έναντι κάθε άλλης ικανότητας. Η μεταφυσική αυτή προτεραιότητα φανερώθηκε να εδράζεται όμως στην γενο-λογική σύλληψη του όντος από τον μη-κριτικό Λόγο, την *ratio*. Κατά αυτόν τον τρόπο τώρα η υποτίμηση του σώματος γίνεται πιο εύκολο να αναιρεθεί και η όλη πραγμάτευση του υποκειμένου μετατοπίζεται σταδιακά σε άλλο επίπεδο. Η έννοια του ανορθολογισμού φανερώνεται και η ίδια να εδράζεται στην άρνηση, όχι του έλλογου, αλλά του γενο-λογικού ορισμού του όντος και άρα της *ratio*, του μη-κριτικού Λόγου. Οι σπουδαιότερες στιγμές της φιλοσοφίας της ζωής μετά τον Schopenhauer (Feuerbach, Nietzsche, Dilthey, Freud) δεν έφεραν τον ανορθολογισμό ως άμεση συνέπειά τους, αλλά τον εντόπισαν ως πρόβλημα στην έννοιά του, πρόβλημα που αφορά την παλαιά -μη κριτική- σύλληψη του Είναι του Όντος και κατ’ επέκταση του Λόγου (θρησκευτική επικάλυψη του Λόγου, νοητική ή πνευματική καταγωγή του Αγαθού, δογματική οντολογία). Και αυτό συμβαίνει διότι από την αρχή κιόλας (Schopenhauer) γίνεται ξεκάθαρο ότι η φιλοσοφία της ζωής δεν λαμβάνει χώρα εντός των οντολογικών πλαισίων της *ratio*, αλλά *εντός των υπερβατολογικών πλαισίων του κριτικού Λόγου*. Αντίθετα με όλα αυτά ο H. Schnädelbach τονίζει:

« Η ιστορία της φιλοσοφίας της ζωής ξεκινάει εκεί ακριβώς, όπου η “ζωή” ως αρχή *εναντιώνεται* στις αρχές του ιδεαλισμού και αυτό δεν συμβαίνει σε καμία περίπτωση στο ρομαντικό κίνημα(...). Το πραγματικά καινούργιο έγκειται στην αντίθεση με τις κύριες θέσεις του *απόλυτου* ιδεαλισμού, ο οποίος υπερασπίζεται την ταύτιση του Είναι και της Σκέψης, του Αληθούς και του Αγαθού στην σφαίρα του Απολύτου. Σε άκρα αντίθεση με αυτά διατείνεται ο Schopenhauer: το Απόλυτο, το πράγμα καθεαυτό είναι *Βούληση, Βούληση για Ζωή*, δηλ. κάτι τυφλό, ανορθόλογο, ακόμη και Κακό, διότι καλό είναι μόνο η άρνηση της βούλησης για ζωή. Το αληθινό είναι δεν είναι καν είναι, παρά ορμή, γίνεσθαι, το Σκοτεινό, ενώ η ορθολογικότητα, το νόημα, η αλήθεια, το Αγαθό δεν ανήκουν στην ουσία του κόσμου, παρά είναι *επιφαινόμενα*»<sup>55</sup>.

Αυτή η αντίθεση που τονίζει ο Schnädelbach (Απόλυτος ιδεαλισμός του Hegel- Μεταφυσική της Βούλησης του Schopenhauer) δείχνει απόλυτα σωστή, κάπου όμως κρύβεται μία παραφωνία. Ο απόλυτος ιδεαλισμός του Hegel, με την παραδοχή του Απολύτου και ιδιαίτερα κατά την ταύτιση του Είναι με την Σκέψη στην σφαίρα του Απολύτου, αποτελεί μία τελευταία αναλαμπή και το ακροτελεύτιο όριο στην ανάπτυξη της παλαιάς *ratio*, και αυτό σημαίνει ότι από την στιγμή που ο Schnädelbach ρητώς συλλαμβάνει την ίδρυση της *φιλοσοφίας της ζωής* σε αντίθεση με τις αρχές του απόλυτου ιδεαλισμού, συλλαμβάνει αναγκαστικά την αντίθεση στον Λόγο, εκ μέρους της φιλοσοφίας της ζωής, ως αντίθεση στην *ratio*. Ο ανορθολογισμός για τον οποίο μιλάει ο Schnädelbach διατυπώνεται από την σκοπιά του

<sup>55</sup> H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933 [H φιλοσοφία στην Γερμανία 1831-1933]*, σελ. 177, Frankfurt a. M., suhrkamp, 1984



Λόγου. Όταν λοιπόν ρωτάει αργότερα: «Ακόμη και αν ήταν αληθινό, ότι το μη-έλλογο είναι η ουσία και ο ορθός λόγος το επιφαινόμενο, δεν συνάγεται από αυτό καμία αξιακή προτεραιότητα (Wertvorrang) του ανορθόλογου. Γιατί θα έπρεπε να θεωρηθεί το πνεύμα ως το αδύναμο και όχι ως το καλύτερο και το υψηλότερο (σημ. η υπογράμμιση είναι δική μας); Επειδή δηλ. συλλαμβάνει την αντίθεση ανάμεσα στην φιλοσοφία της ζωής και την ratio, εντός των όρων της δεύτερης, κατανοεί την τελική απόφαση ανάμεσα σ' αυτά τα δύο ως απόφαση σχετικά με την αξία. Διότι, από την στιγμή που η φιλοσοφία της ζωής συλλαμβάνεται ως αντίθεση στις αρχές του απόλυτου ιδεαλισμού, πρέπει κατ' ανάγκην να συλληφθεί ως αντίθεση στην ratio (στην γενο-λογική σύλληψη του όντος που οδηγεί και στον γενο-λογικό προσδιορισμό του Λόγου). Καθώς λοιπόν υποθέτουμε ότι δεν ξέρουμε σε τι ακριβώς έγκειται η ουσία ή ακόμη και αν πράγματι αποτελεί μία τυφλή βουλητική ορμή, δεν μένει άλλη δυνατότητα από την επιλογή ανάμεσα στις δύο προοπτικές (έλλογο-ανορθολογικό). Και φυσικά, η εντός των πλαισίων της ratio προσδιορισμένη από τον Schnädelbach φιλοσοφία της ζωής, δεν θα μπορούσε παρά να μην αποτελεί απέναντι στο έλλογο κάτι το καλύτερο και ανώτερο.

Το έχουμε σχολιάσει ήδη, αλλά θα δούμε και πιο αναλυτικά στο επόμενο κεφάλαιο ότι ο βαθύτερος πυρήνας της φιλοσοφίας της ζωής του Nietzsche έγκειται στην κατάργηση του όντος και στην σύλληψη του Είναι ως πλουραλιστική δομή, και άρα με όρους αξιών. Αυτή όμως η νιτσεϊκή φιλοσοφία των αξιών δεν συνίσταται σε μία επιλογή ανάμεσα στο Καλό και το Κακό, ανάμεσα στο έλλογο και το τυφλό. Το ζήτημα του προσδιορισμού της αξίας του Είναι, το οποίο θα θέσει ο Nietzsche ως άμεση απόρροια της ανατροπής του γενο-λογικού προσδιορισμού του Είναι στην βάση της έννοιας του Όντος, συνεπάγεται μία αντίστοιχη ανατροπή στην κατανόηση των όρων Καλό και Κακό. Οι όροι αυτοί προσδιορίστηκαν παραδοσιακά εντός των όρων της ratio, είναι στην ουσία τους αξιολογήσεις που πηγάζουν από την γενο-λογική έννοια του Είναι. Η έννοια αυτή όμως όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο ανατρέπεται ριζικά από τον Nietzsche. Το ον αναιρείται ως ενότητα, και, για την παραδοσιακή του έννοια καταργείται. Μετατοπίζεται στους όρους της πολλαπλότητας και της διαφοράς στην πολλαπλότητα. Οι όροι προσδιορισμού του τώρα είναι ποιοτικοί, δυναμικοί και άρα όροι αξιών. Αυτό που λαμβάνει χώρα στην αναίρεση των οντολογικών και ηθικών όρων της ratio δεν είναι λοιπόν μία αντίθεση σε αυτήν, όπως θεωρεί ο Schnädelbach, αλλά και πολλοί άλλοι μαζί με αυτόν, εκλαμβάνοντας την νιτσεϊκή σκέψη ως επικίνδυνη ανατροπή των κανονιστικών πλαισίων που θεμελιώνονται στον Λόγο<sup>56</sup>. Δεν έχουμε επομένως να κάνουμε με μία αντίθεση στον Λόγο, αλλά για μία αναθεώρησή του, αφού πρώτα έχει εντοπιστεί η ηθική του βάση. Η βάση της ratio είναι αξιακή, αλλά προκατειλημμένη. Αγνοεί την διαφορά και την αρχή της διαφοράς (την Βούληση για Δύναμη), επειδή, ως ηθική συνείδηση [βλ. II, δ)], θέλει να επιβληθεί ως ο αποκλειστικά πράτων. Θα μπορούσαμε λοιπόν τώρα να διατυπώσουμε το πιο πάνω ερώτημα του Schnädelbach από την νιτσεϊκή σκοπιά της φιλοσοφίας της ζωής: Ας υποθέσουμε πως πράγματι η ουσία έγκειται στις αντιθετικές βουλητικές διεργασίες, και όχι στις πνευματικές ή έλλογες λειτουργίες. Γιατί δεν θα έπρεπε να θεωρήσουμε τον Λόγο ως απόρροια αυτών των αντιθετικών διεργασιών; Και αν αυτή η αντιθετικότητα συνεπάγεται μία κανονικότητα, μία αρχή του έλκεσθαι (παρά το ότι δεν θα ήταν μία έλλογη αρχή, γιατί αφενός καταργεί την ενότητα και το ον, ενώ αφετέρου δεν εδράζεται σε ένα *εγώ σκέπτομαι*, αλλά το συνεπάγεται): γιατί να μην μπορούσαμε να κατανοήσουμε κάθε έλλογη λειτουργία βάσει αυτής της αρχής; Η κατανόηση αυτή θα λάμβανε έπειτα τον χαρακτήρα του “ανορθολογικού”, σαν να επρόκειτο για ένα εγχείρημα άρσης κάθε έλλογου στοιχείου, ή μήπως θα επρόκειτο για ένα εγχείρημα αυθεντικά κριτικό; Διότι η κριτική τίθεται τώρα υπό τους πραγματικούς της όρους. Όχι τους ηθικούς και γενο-λογικούς, οι οποίοι περιορίζονταν σε μία αποκλήρυξη του μη-έλλογου, αλλά υπό όρους πολλαπλότητας και αξιών. Αξία σημαίνει εδώ την διαπίστωση μίας ιεραρχίας που καταλήγει σε ποιοτικές συσχετίσεις, από την οποία ο Λόγος δεν μπορεί να εξαιρεθεί. Βλέπουμε λοιπόν πολύ καθαρά ότι το νιτσεϊκό εγχείρημα δεν είναι απ-αξιωτικό έναντι του

<sup>56</sup> Βλ. σχετικά: Ν. Αυγελής, *Εισαγωγή στην φιλοσοφία*, σελ. 464, Θεσσαλονίκη, 2004

Λόγου, αλλά αναμορφωτικό και νοηματοδοτικό. Διότι εάν κατανοηθεί η θέση του Λόγου εντός αυτής της αντιθετικής ιεραρχίας ταυτόχρονα με την προσπάθειά του να την κυριαρχήσει και να την ανατρέψει υπό την μορφή της ηθικής συνείδησης, τότε μπορούμε να μετατοπίσουμε τον Λόγο, και το υποκείμενό του Λόγου, σε ανώτερη θέση, δηλ. σε ανώτερο νόημα εντός της ιεραρχίας. Και αν αναρωτηθούμε τώρα για ποιο είδους νόημα μπορεί καταρχήν να πρόκειται, τότε πρέπει να ανατρέξουμε στην *Κριτική του καθαρού Λόγου*. Εκεί η ratio, ο καθαρός Λόγος, που ως ορθολογική ψυχολογία οδηγούσε στην υποστασιοποίηση του έλλογου στην έννοια της ψυχής, αποδειχεται ως *Παραλογισμός* αυτής της ratio. Όπως ο ίδιος ο Kant τονίζει, ο υπερβατικός παραλογισμός συνίσταται σε ένα λανθασμένο συμπέρασμα: Στην ανάδειξη αυτού που είναι απλώς μορφή σε υπερβατικό περιεχόμενο, σε υπερβατική πραγματικότητα.

«Κατ' αυτόν τον τρόπο ένα τέτοιου είδους λανθασμένο συμπέρασμα εδράζεται στην φύση του ανθρώπινου Λόγου και συνεπάγεται μία αναπόφευκτη, αν και μάλλον ανεπίλυτη, παραίτηση»<sup>57</sup>.

Είδαμε ότι η κατηγορία του *ανορθολογισμού* αποδίδεται κυρίως για να εκφράσει μία *αντίθεση* στον Λόγο. Αντίθετα σε αυτήν την κατηγορία, διαγράφει εδώ ο Kant μία αντίθεση στον Λόγο (ως ratio), η οποία στοχεύει στην αναμόρφωσή του, στην απόδοση ενός ανώτερου *νοήματος* σε αυτόν. Η παλαιά ratio λοιπόν κατευθυνόταν στην παραδοχή μίας καθ' ύλην (sachlich) ύπαρξής της. Γιατί συνέβαινε αυτό, τι κρύβεται πίσω από αυτό, ποιο είναι το νόημα αυτής της παραδοχής; Αυτό που κατά βάση συμβαίνει έγκειται στο ότι όλες οι αξιολογήσεις και τα νοήματα που απεδέχθη η μεταφυσική, και τα οποία ειδικότερα κατά την μεσαιωνική και νεώτερη σκέψη περιστρέφονταν γύρω από την χριστιανική έννοια της *ψυχής*, στέκουν σε άμεση συνάρτηση με την ηθικού χαρακτήρα προϋπόθεση ή προκατάληψη της ratio υπέρ του γενικού και υπεραίσθητου, έτσι όπως αυτό εδράζεται στον γενο-λογικό ορισμό του Είναι. Ό,τι λοιπόν χαρακτηρίστηκε μέχρι τότε ως Καλό, Κακό, έλλογο, αγαθό, ριζώνει σε αυτήν την *αξιολόγηση* του καθολικού και αναγκαίου ως του ανώτερου Είναι. Αυτό που τόσο ο Kant όσο και ο Nietzsche αποκαλύπτουν μέσα από την κριτική τους στην ratio είναι η πραγματική της ποιότητα: ο *ωφελμισμός*. Ο γενο-λογικός ορισμός του Είναι, η ενότητα του όντος, ως όντος, και η συναγόμενη καθαυτή καθ' ύλην ύπαρξή του (το καθ' ύλην Είναι του), ριζώνει στην "*άρνηση της ζωής*", δηλ. στην άρνηση του ενδοκοσμικού χαρακτήρα του Είναι, ως κατάργησης του σαφώς οριοθετημένου όντος. Ο βαθιά ηθικός- ωφελμιστικός χαρακτήρας ή στόχος αυτού του Είναι γίνεται φανερός ιδιαίτερα στην πρόσμιξη της ratio με την χριστιανική διδασκαλία, από όπου άλλωστε πηγάζει η έννοια της ψυχής που από κοινού πολεμούν ο Nietzsche και ο Kant. Αυτή η έννοια της ψυχής εδράζεται πλήρως σε ηθικό έδαφος, είναι προϊόν της ηθικής συνείδησης. Και εδώ βλέπουμε ένα κοινό και θεμελιώδες μοτίβο ανάμεσα στους δύο αυτούς στοχαστές, το οποίο δεν έχει επισημανθεί, όσο πρέπει τουλάχιστον, από την βιβλιογραφία. Όσο και να επιχειρούμε να διακρίνουμε τις θεωρίες τους δεν μπορούμε να μην τονίσουμε το γεγονός πως και στους δύο η άρνηση της ζωής και του ανθρώπου εντοπίζεται στην κυριαρχία του ωφελμισμού, στην παραχάραξη του νοήματος από το υλικά και εμπειρικά προσδιορισμένο νόημα. Ας σκεφτούμε πως και οι δύο οδηγούνται, από διαφορετικούς δρόμους και με διαφορετική σημασία βέβαια, σε μία έννοια της ελευθερίας ως *απόδοσης νοήματος* (Sinngebung)<sup>58</sup>. Ο Kant χαρακτηρίζει ως ετερόνομο, ως άρνηση και κηδεμονία επί του Λόγου, την ωφελμιστική ηθική (ειδικά κατά την αναφορά του στις «προστακτικές της επιδεξιότητας») και την δίχως όρους αποδοχή της Αποκάλυψης. Αυτά στέκουν πέρα από το έλλογο υποκείμενο, αντιπροσωπεύουν ένα σύνολο αξιών ήδη δεδομένων. Όταν μάλιστα ταυτίζει την ουσία της άρνησης του Λόγου στην έννοια της *ετερονομίας*, δεν βρίσκεται πολύ

<sup>57</sup> Immanuel Kant, *Κριτική του καθαρού λόγου*, A 341/ B 399

<sup>58</sup> Πρβλ. σχετικά με αυτό το πολύ ενδιαφέρον κείμενο του N. Hartmann, Sinngebung und Sinnerfüllung, [*Απόδοση και εκπλήρωση νοήματος*] Kleinere Schriften, Band I, σελ. 245-279, Walter de Gruyter, Berlin 1955

μακριά από τον Nietzsche όταν αυτός στην γλώσσα του μιλάει για *άρνηση της ζωής*, εννοώντας με αυτό την κυριαρχία ενός μοναδικού νοήματος, που προκύπτει από την άρνηση του γίνεσθαι των αντιθέσεων και άρα της διαφοράς. Είναι ένα νόημα επομένως που θέλει να διαιωνίσει την κυριαρχία του<sup>59</sup>. Γι' αυτό και αρνείται την εσωτερική και μη εξωτερικά προβαλλόμενη διαδικασία γέννησης των ποιημάτων και των αξιών, διότι σε αυτήν το κέντρο αναφοράς διαρκώς μετατοπίζεται. Και αυτό το ήδη δεδομένο, το οποίο θέλει να διαιωνίσει την κυριαρχία του δεν είναι άλλο από την ύλη, την εμπειρική δύναμη, αυτήν την πάντα προβαλλόμενη και έως τα βάθη της ουσίας της ωφελμιστική. Είναι αυτή που ο Schopenhauer *διστάσθηκε* με τόσο μεγάλο δέος, ώστε κατάφερε να τον παρασύρει στον στόχο της, την άρνηση δηλ. της ζωής και στην αποκάλυψη ότι το *νόημα* της ζωής έγκειται στην αιωνίως ανανεούμενη διαιωνισή της. Αργότερα θα αναλύσουμε με πιο τρόπο η ηθική συνείδηση, ο δούρειος ίππος του ωφελμισμού και της άρνησης, παρέσυρε αυτόν που πρώτος κοίταξε την αντιθετικότητα της ζωής ως βούλεσθαι. Δεν πρέπει να ξεχνάμε επίσης ότι ένα από τα μεγάλα διδάγματα της καντιανής κριτικής συνίστατο στην αποκάλυψη μίας βαθιάς συνάρτησης ανάμεσα στα συμπεράσματα του μη-κριτικού Λόγου [ratio] (π.χ. την θρησκευτική ή φιλοσοφική παράσταση της αιώνιας και μακάριας ζωής της ψυχής) και της *βιολογικής-ζωώδους* ουσίας του ανθρώπου. Αυτό το συμπεραίνει επίσης και στις σελίδες του για το εργαλειακά χρησιμοποιούμενο έλλογο στοιχείο. Δεν υπάρχει μεγαλύτερη έκφραση

<sup>59</sup> Πρβλ. εδώ το καταπληκτικό βιβλίο του G. Orwell, “1984”, εκδ. Κάκτος. Από όσο γνωρίζουμε δεν έχει επισημανθεί ακόμη στην βιβλιογραφία, ότι στο έργο αυτό ο Orwell βρίσκεται, και πολύ πιθανόν μάλιστα χωρίς να το έχει καταλάβει ο ίδιος, αρκετά κοντά στην νιτσεική σύλληψη της μηδενιστικής βούλησης για δύναμη. Ο κομφορμισμός και η απόλυτη βούληση δύναμης που εκφράζονται στα λόγια του *Μεγάλου Αδερφού* κατά το τελευταίο μέρος του βιβλίου, δηλώνουν την ύπαρξη αυτής της ωφελμιστικής βούλησης, η οποία αρνείται τα πάντα μόνο χάριν της δικής της συγκέντρωσης δύναμης. Αυτό όμως είναι μία διεργασία που εν τέλει πραγματώνεται στα πλαίσια ήδη κατεστημένων αξιών, των οποίων η αμφισβήτηση εγείρει την κατηγορία του μεγαλύτερου εγκλήματος: *του εγκλήματος της σκέψης*. Στα λόγια μάλιστα του Μεγάλου Αδερφού ο Orwell βλέπουμε να πραγματοποιείται την μηδενιστική βούληση με τελειώς εγγεγραμμένους όρους, κάτι που μας κάνει να πιστεύουμε ότι συλλαμβάνει εν γένει το βούλεσθαι των δυνάμεων παρόμοια με τον Νίτσε. Διότι ο Μεγάλος Αδερφός έχει εν τέλει ανάγκη να παρασταθεί (=να αναγνωριστεί) η δύναμή του από αυτόν που την αρνείται, δίχως αυτήν την παράσταση αισθάνεται την ίδια την δύναμή του ως μάταιη. Μην ξεχνάμε πως η δύναμη έγινε από τον Hegel αντικείμενο πραγμάτευσης - στα πλαίσια της διαλεκτικής κυρίου και δούλου- ως αντικείμενο παράστασης (αναγνώρισης). Διότι εν τέλει ο Hegel υποστηρίζει πως ο κύριος έχει ανάγκη να παρασταθεί η δύναμή του στον δούλο, η κυρίαρχη βούληση δεν είναι τόσο κυρίαρχη, καθώς εξαρτάται από τον κυριαρχούμενο. Ο κυριαρχούμενος όμως είναι ο δούλος επομένως το νόημα της κυρίαρχης δύναμης δεν είναι θετικό. Θα κριθεί στο νόημα που αναγνωρίζει ο δούλος δηλ. τον ωφελμισμό και την εξωτερική έκφραση της δύναμης (πλούτη, δόξα). Ότι ο *κομφορμισμός* είναι η μοιραία κατάληξη της αρνητικής βούλησης και ότι ακόμη ο κομφορμισμός είναι η πιο χυδαία έκφραση του μηδενισμού αυτό το συνέλαβαν πολύ σωστά ο Orwell και ο Νίτσε και μάλιστα σε μία κρυμμένη πολεμική ενάντια στον Hegel και την διαλεκτική. Ένα ακόμη συγκλονιστικό στοιχείο που επιρρώνει την άποψή μας βρίσκεται ακριβώς στο τέλος του βιβλίου του Orwell. Εκεί η ιστορία τελειώνει με την νίκη του Μεγάλου Αδερφού όταν, μετά τα βασανιστήρια και την πλύση εγκεφάλου, ο ήρωας αναφωνεί ότι πλέον *αγαπάει* τον Μεγάλο Αδερφό. Έχει δηλ. αποδεχθεί πλέον την κομφορμιστική δύναμη και τις αξίες της. Γι' αυτό και ο Μεγάλος Αδερφός του λέει πως δεν τον έχει πια ανάγκη, δεν θα τον κυνηγήσει άλλο, ότι του είναι αδιάφορος. Διότι η μηδενιστική και αρνητική δύναμη έχει ανάγκη την παράσταση, την *αναγνώριση* σε αυτό που τις αντιστέκεται. Δεν είναι δύσκολο τώρα να καταλάβουμε ότι στους αντίποδες του κομφορμισμού και του μηδενισμού που εκφράζει η *αγάπη* προς τον Μεγάλο Αδερφό βρίσκεται η νιτσεική *amor fati* (=αγάπη της μοίρας), που σημαίνει την άρνηση της πλαστής εικόνας για την ευτυχία και για το νόημα, την οποία προσφέρει ο μηδενισμός και ο κομφορμισμός. Σε μία συγκινητική σελίδα του *Ecce homo* ο Νίτσε εκφράζει αυτήν ακριβώς την πλήρη νοήματος εικόνα της θετικής βούλησης για δύναμη και τον βαθύτατο αντικομφορμισμό της. *Ο Νίτσε είναι ο θανάσιμος εχθρός του κομφορμισμού και του μηδενισμού*. Επειδή λοιπόν τίποτε από όσα έχει γράψει δεν έχει υποκειμενικό, ψυχολογικό, ρητορικό, αλλά βαθύτατα φιλοσοφικό περιεχόμενο, λέει εκεί: «*Η “βούληση” για κάτι, ο “αγώνας” για κάτι άλλο, η βλέψη προς έναν “σκοπό” προς μία “επιθυμία” – δεν γνωρίζω τίποτε από αυτά εκ πείρας [σημ. δική μας: εννοεί ότι δεν έδωσε αγώνα όπως οι περισσότεροι για τις κατεστημένες αξίες, τους συνήθεις σκοπούς και την αναγνώριση]. Αυτήν ακριβώς την στιγμή εξακολουθώ να κοιτώ το μέλλον μου ένα -ευρύ μέλλον- όπως μία ήσυχη θάλασσα: δεν υπάρχει κύμα επιθυμίας [σημ. δική μας: καμία ανάγκη αναγνώρισης στις κατεστημένες αξίες]. Άλλωστε δεν θέλω να είμαι διαφορετικό από αυτό που είναι, και εγώ ο ίδιος δεν θέλω να γίνω διαφορετικός. Έτσι όμως έζησα πάντα. Δεν είχα επιθυμίες. Ένας άνθρωπος πάνω από 40 ετών που μπορεί να πει πως ποτέ δεν αγωνίστηκε για τιμές, γυναίκες και χρήμα».*

του Κακού για τον Kant από αυτήν την χρήση, και μας δίνει το παράδειγμα του δολοφόνου που με ψυχρή λογική επιτελεί τα ανοσιουργήματά του. Να λοιπόν ποια σημασία έχει και στους δύο επικριτές της παλαιάς ratio η άρνηση της ζωής: *είναι ο κομφορμισμός, η επικράτηση της εξωτερικά προβαλλόμενης δύναμης ή αξίας*. Αυτή η κρυμμένη συμφωνία μεταξύ Kant και Nietzsche, η κριτική τους ενάντια στην ηθική και προειλημμένη βάση της ratio, μας αποδεικνύει ως πραγματικό της στόχο την αναδιαμόρφωση του υποκειμενικού και έλλογου τοπίου. Η διαφορά τους βέβαια έγκειται στην διαφορά της υπερβατολογικής σκοπιάς προς την σκοπιά της φιλοσοφίας της ζωής, που επιχειρεί να καταργήσει την παραδοσιακή έρευνα και έννοια του όντος και να θεμελιώσει μία έννοια του Είναι σε τελείως αντιμεταφυσικές βάσεις. Ο Nietzsche πίστευε ότι και η ηθική θεωρία του Kant είναι τοποθετημένη εντός των πλαισίων της ηθικής συνείδησης και του γενο-λογικού ορισμού του όντος, παρά την επιτυχημένη κριτική στην παλαιά οντολογία. Για το πρώτο επικαλείται το καντιανό “γεγονός του Λόγου” (*Faktum der Vernunft*), ενώ για την δεύτερη την περιβόητη έννοια του *Ding an sich*. Όλα αυτά θα μας απασχολήσουν στο τελευταίο κεφάλαιο σε συνδυασμό με την έννοια της *Βούλησης για Δύναμη* και αφού προηγουμένως αναλύσουμε τον προβληματισμό του Nietzsche για την *ηθική συνείδηση*. Από την στιγμή τώρα που δείξαμε πως ο πραγματικός στόχος της υποτίμησης του Λόγου δεν έγκειται στην καταστροφή του ορθολογισμού, αλλά στην μετατόπισή του προς το ζήτημα των αξιών, μας ενδιαφέρει παρακάτω να προχωρήσουμε στην πολύ σημαντική ανατίμηση της σωματικότητας, καθώς με αυτήν βρισκόμαστε στα χνάρια της *βούλησης για δύναμη*.

Το τι ακριβώς σημαίνει το σώμα για την ιατρική, την φυσιολογία ή την βιολογία είναι ξεκάθαρο. Τι σημαίνει όμως το σώμα για την φιλοσοφία; Η απάντηση έχει ως εξής: Μετά τον Schopenhauer το σώμα σημαίνει *την πραγματική αφετηρία για την απόκτηση της γνώσης εκείνης που ξεπερνά την παράσταση, δηλ. για την γνώση που υπερβαίνει την συνείδηση*. Διότι για αυτόν η διάνοια και κάθε έκφραση του έλλογου στοιχείου πηγάζει από την εν γένει σωματική λειτουργία. Για την ακρίβεια αποκτάει πια την σημασία ενός εργαλείου, ο ρόλος του οποίου έγκειται στην διατήρηση της εσωτερικής του κινητήριας πηγής (*das innere Getriebe*). Αυτό το επιτυγχάνει δια της διεκπεραιώσεως των συσχετίσεων της τελευταίας με τον εξωτερικό κόσμο<sup>60</sup>. Γενικά τώρα η διάνοια σημαίνει: α) Ότι το αντικείμενο μπορεί να δοθεί μονάχα στα πλαίσια της παράστασής του από το υποκείμενο. Η διάνοια και κάθε έλλογη λειτουργία είναι ένα οριακό σημείο ανάμεσα στην ουσία και την παράσταση β) Κάθε γνώση επομένως εκκινεί αναγκαστικά από την περιοχή του υποκειμενικού. Και η ουσία του υποκειμένου δεν συνίσταται βέβαια στην συνειδησιακότητα, διότι αυτή είναι απόρροια μίας σωματικής λειτουργίας και ενός σωματικού οργάνου: του εγκεφάλου. Πρέπει να προσέξουμε τώρα, ότι, για τον Schopenhauer, η προτεραιότητα του σώματος έναντι της συνείδησης εννοείται ως γνωσιοθεωρητική και όχι ως οντολογική. Διότι το σώμα αποτελεί και αυτό με την σειρά του πέρα ως πέρα ένα *φαινόμενο*. Σε σύγκριση όμως με το φάσμα όλων των άλλων φαινομένων, το σώμα στέκεται κοντύτερα στην ουσία πάνω στην οποία κάθε φαινόμενο εδράζεται. Η συνείδηση, αντιθέτως, είναι συνέπεια της διαρκώς ανερχόμενης και εξελίξιμης πολυπλοκότητας του συνολικού σωματικού οργανισμού, η οποία κορυφώνεται στον άνθρωπο. Αυτό στο οποίο θέλει εν τέλει να καταλήξει ο Schopenhauer, είναι πως το σώμα, και η γνώση του σώματος πέρα από την παράστασή του ως αντικειμένου, μπορεί να μας οδηγήσει στην γνώση της ουσίας όλων των φαινομένων. Η ανάγνωση του 2<sup>ου</sup> κεφαλαίου από τον πρώτο τόμο του κύριου έργου του εγείρει βέβαια την απορία αν ο Schopenhauer καταλήγει στην βούληση εκκινώντας από το σώμα ή αν καταλήγει στο σώμα εκκινώντας από την βούληση. Η λογική αυτή αμφισβησία ριζώνει στον *δαισθητικό* χαρακτήρα της μεταφυσικής του, ο οποίος δεν μας αφορά εδώ.

<sup>60</sup> A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, [Ο κόσμος ως βούληση και ως παράσταση], Band. (II), §19, “Vom Primat des Willens im Selbstbewusstsein”, [Για την προτεραιότητα της βούλησης στην αυτοσυνείδηση], σελ. 259, hrsg. W. F. v. Löhneysen, suhrkamp, Frankfurt. a. M. 1986

Αυτό που μας ενδιαφέρει είναι πως τώρα με τον Schopenhauer η φιλοσοφία της υποκειμενικότητας μετατοπίζει το ενδιαφέρον της σε άλλο επίπεδο. Από την συνειδησιακότητα μετατοπίζεται στην σωματικότητα και εν γένει από την *ενότητα* της σκέψης στον *πλουραλισμό* του βούλεσθαι. Ο πυρήνας της γνώσης έγκειται τώρα στην ανακάλυψη της βούλησης, το ον αναλύεται εξ' ολοκλήρου στις βουλητικές του λειτουργίες. Αν το σκεφτούμε καλά, ο Schopenhauer οδηγεί την φιλοσοφία της υποκειμενικότητας στην ακριβώς αντίθετη κατεύθυνση σε σύγκριση με την αρχική της θεμελίωση. Η αυτογνωσία του υποκειμένου, η ανακλαστική προσέγγιση στον εαυτό του, καταργεί την συνειδησιακότητα ως το θεμελιώδες σε αυτήν. *Με αυτόν τον τρόπο ο Schopenhauer βρίσκεται στους αντίποδες του Descartes*. Η γνώση ξεκινάει από τις σωματικές λειτουργίες. Επομένως η αυτογνωσία του υποκειμένου μεταφέρεται προς το ασυνείδητο, ενώ το συνειδητό εμφανίζεται τώρα εξ' ολοκλήρου ως συμβεβηκός. Ακόμα και αν ξεκινήσουμε από τις έλλογες λειτουργίες, θεωρώντας ότι και αυτές στην σωματική φύση αναφέρονται, πάλι θα καταλήξουμε στο ασυνείδητο ως ουσία τους και στο συνειδητό ως επιφανόμενο. Η φράση αυτή του Schopenhauer εννοείται τώρα, όχι σε αντίθεση με τον ιδεαλισμό, αλλά σε αντίθεση με κάθε γνωστό ως τότε ιδεαλισμό: *“Το κέντρο βάρους της ύπαρξης επιστρέφει πίσω στο υποκείμενο”*<sup>61</sup>. Το κέντρο της ανακλαστικής αναφοράς είναι βουλητικό και ασυνείδητο. Κάθε συνειδητό *ego cogito* εδράζεται σε ένα άγνωστο, αλλά πρωταρχικότερο, *ego volo*, μόνο που εδώ η σχέση του *ego* με το *volo* δεν είναι αυτό-αναφορική, όπως ήταν με το *cogito*. Το *ego* εδώ είναι σκέτο επιφανόμενο, συνδέεται με την *voluntas*, όπως το κατηγορούμενο με την ουσία, όπως το συμβεβηκός με το γένος. Σε αυτήν την άγνωστη βάση της *voluntas* θα στραφεί τώρα και ο Nietzsche με την σειρά του, σαν σε μία στροφή προς τον *“άγνωστο κόσμο του υποκειμένου”*<sup>62</sup>, δηλ. προς το σώμα, ως την έκφραση βουλητικών εκδηλώσεων.

Ο Nietzsche επιχειρεί να αναλύσει το γίνεσθαι των δυνάμεων από την σκοπιά του υποκειμένου. Η οπτική αυτή της υποκειμενικότητας βρίσκεται στην καρδιά της νιτσεϊκής ανάλυσης, όπως συμβαίνει άλλωστε με όλη τη νεότερη προβληματική. Η διαφορά βέβαια ανάμεσα στις δύο αυτές προσεγγίσεις έγκειται στο γεγονός πως, οι μεταφυσικοί, με την σκοπιά της υποκειμενικότητας, επιχειρούσαν να δείξουν τους όρους συγκρότησης του αντικειμενικού πεδίου και έτσι την *φαινομενικότητα του εξωτερικού κόσμου*. Ο Nietzsche αντιθέτως στρέφεται στην σφαίρα της υποκειμενικότητας προκειμένου να δείξει τους όρους που συγκροτούν το ίδιο το υποκείμενο και άρα την *φαινομενικότητα του εσωτερικού κόσμου*.

«Καταφέραμε με τόσο κόπο να μάθουμε πως τα εξωτερικά πράγματα δεν είναι έτσι όπως μας φαίνονται. Ορίστε τώρα λοιπόν! Και με τον εσωτερικό κόσμο συμβαίνει το ίδιο. Οι ηθικές πράξεις είναι στην πραγματικότητα “κάτι άλλο”, - περισσότερα δεν μπορούμε να πούμε: και όλες οι πράξεις μας είναι κατ' ουσίαν άγνωστες»<sup>63</sup>.

Το εγχείρημα των μεταφυσικών εδράζεται στην *ενότητα* του υποκειμένου με την έννοια της αυτοσυνείδητης ουσίας. Το νιτσεϊκό εγχείρημα εδράζεται στην *εσωτερική πολλαπλότητα* ενός υποκειμένου, η ουσία του οποίου δεν ορίζεται γενο-λογικά σαν συνειδησιακή ενότητα, όπως στην *res cogitans*, αλλά διασπάται εσωτερικά σε μία δίχως κέντρο πλουραλιστική δομή. Από την στιγμή που, όχι μόνο δεν ορίζεται πλέον κέντρο (το μεταφυσικό κέντρο του *εγώ* εκφράζει τώρα μόνο μία συμβατική ενότητα για λόγους επικοινωνίας και συντήρησης), αλλά *δεν υπάρχει καν κέντρο*, δεν δύναται να υπάρξει μία συνείδηση, ως την τελική ενότητα των πρωταρχικών διεργασιών. Πόσο λανθασμένη φαίνεται πλέον, υπό τους όρους αυτής της προσέγγισης, η τοποθέτηση του κέντρου στην συνείδηση. Διότι με αυτή την μεταφορά του κέντρου βάρους στην συνείδηση εννοούσαν το γεγονός, πως οι όροι

<sup>61</sup> Ο. π., Band (II), § 1, Zur idealistischen Grundansicht, [“Για την ιδεαλιστική θεμελιώδη θεώρηση”], σελ. 25

<sup>62</sup> Fr. Nietzsche, Morgenröte, [Αυγή], § 116, KSA 3, σελ. 108-109, de Gruyter, Berlin- New York, 2003

<sup>63</sup> Ο. π., § 116, KSA 3, σελ. 109, de Gruyter, Berlin-New York, 2003

που συγκροτούν το υποκείμενο, *ως υποκείμενο*, ήταν όροι έλλογοι, ήταν δηλ. οι όροι της αφηρημένης σκέψης. Γι' αυτό και στην νεώτερη έννοια του υποκειμένου το τελευταίο κατανοείται ως το υποκείμενο της γνώσης και της ηθικής πράξης. Η έννοια του υποκειμένου στον Nietzsche αποκτάει πολύ διαφορετική σημασία. Με αυτήν εννοείται καταρχήν μία πολλαπλότητα ενστίκτων και ορμών, τα οποία βρίσκονται σε διαρκή κίνηση και σε αντίθεση μεταξύ τους. Το *υποκείμενο* παίρνει επομένως την έννοια μίας μορφοποιημένης εναντιότητας, το κέντρο μορφοποίησης της οποίας δεν μπορεί ωστόσο να οριστεί γενο-λογικά όπως στην *res cogitans*, υπό τους όρους δηλ. της αφηρημένης σκέψης. Ο Nietzsche διατείνεται πάνω σε αυτό ότι: "*Μέσω του σκέπτεσθαι τίθεται το εγώ*"<sup>64</sup>. Αυτό συνέβαινε δηλ. ως τώρα, αφού το κέντρο της μορφοποίησης τοποθετούνταν στην συνείδηση. Το πρόβλημα στην μεταφυσική φιλοσοφία της υποκειμενικότητας και το *πρωτον ψευδος* αυτής συνίστατο ακριβώς στο ότι το κέντρο μορφοποίησης κατανοούνταν πάντοτε ως *ενότητα*. Η αιτία αυτού εξακριβώνεται από τον Nietzsche στην ίδια την σύλληψη του όντος και του είναι του όντος από την αφηρημένη σκέψη. Αυτή η ιδέα της ενότητας είναι επομένως πλαστή διότι δεν αποτελεί τίποτε άλλο παρά την αυτό-προβολή του πνεύματος στο ίδιο το ον:

«Οπουδήποτε υπάρχει μία διαπιστωμένη ενότητα σε κάποια ομαδοποίηση, είναι *το πνεύμα* που έχει θεωρηθεί ως αιτία αυτού του συντονισμού. Για κάτι τέτοιο όμως δεν υπάρχει καμία απολύτως βάση. Γιατί θα έπρεπε η ιδέα ενός πολύπλοκου γεγονότος να θεωρηθεί ως ένας από τους όρους αυτού του γεγονότος; Η ακόμη γιατί θα έπρεπε να προηγείται ενός πολύπλοκου γεγονότος η παράστασή του;

Πρέπει να προφυλαχθούμε από το να εξηγήσουμε την *σκοπιμότητα* μέσω του πνεύματος. Απουσιάζει κάθε λόγος να αποδίδουμε στο πνεύμα την ιδιαιτερότητα που ενέχεται σε κάθε συστηματοποίηση και οργάνωση. Το νευρικό σύστημα περιέχει ένα πολύ πιο εκτεταμένο βασίλειο. Ο συνειδησιακός κόσμος προστίθεται από αυτό. Σε ολόκληρη την διαδικασία της προσαρμογής και της συστηματοποίησης η συνείδηση δεν έχει κανέναν ρόλο»<sup>65</sup>.

Για άλλη μια φορά βλέπουμε ότι η κριτική του Nietzsche στην μεταφυσική της υποκειμενικότητας οδηγείται στην διαπίστωση του τρόπου με τον οποίο η γενο-λογική σύλληψη του όντος (το ον δηλ. ως Πράγμα και άρα ως ενότητα) συγκροτεί τους ίδιους τους όρους του Είναι. Η συγκρότηση αυτή επιτυγχάνεται δια του πνεύματος, και το *εγώ* ως ενότητα είναι καθαρά μία έννοια επινοημένη και εκ των υστέρων προστεθειμένη στην έρευνα του όντος. Ο Nietzsche βρίσκεται εδώ στα χνάρια της *ηθικής συνείδησης* και η κριτική του στην μεταφυσική της υποκειμενικότητας στοχεύει να δείξει ότι σε αυτήν ακριβώς συνίσταται η πραγματική διάσταση της μεταφυσικής της ίδιας. Θα αναλύσουμε σε άλλο κεφάλαιο αναλυτικά την σημασία που παίρνει στον Nietzsche η ηθική συνείδηση, σε ποιο σημείο στην ιστορία της μεταφυσικής αποκαλύπτεται οριστικά και σε τι στοχεύει. Μία πρώτη διαπίστωση είναι πάντως, πως στην νεώτερη μεταφυσική της υποκειμενικότητας με την θεμελιακή έννοια του *εγώ*, ο γενο-λογικός ορισμός του όντος έρχεται αρκετά κοντά στην πηγή του (την ηθική συνείδηση), γι' αυτό και η κριτική στο υποκείμενο και στο "*εγώ σκέπτομαι*" συγκέντρωσε και συνεχίζει μέχρι και σήμερα να συγκεντρώνει το ενδιαφέρον της έρευνας. Διότι η έρευνα αυτή είναι ουσιαστικά μία αναστοχαστική ματιά στην πηγή της ίδιας της φιλοσοφίας

Δεν είναι λοιπόν καθόλου τυχαίο που το αναστοχαστικό ερώτημα του Nietzsche για την κατανόηση της μεταφυσικής επικεντρώνεται εν πολλοίς στο *εγώ* και στην προβληματική του υποκειμένου. Μία θεμελιακή φράση του Nietzsche, την οποία θα αναλύσουμε και παρακάτω, είναι η εξής: "*Η έννοια της υπόστασης είναι απόρροια της έννοιας του υποκειμένου, και όχι το αντίστροφο. Αν εγκαταλείψουμε την ψυχή, το υποκείμενο, τότε εκλείπει κάθε προϋπόθεση για την διαμόρφωση μίας οποιασδήποτε έννοιας της υπόστασης*"<sup>66</sup>. Ο Nietzsche εδώ περιγράφει μία θεμελιακή κριτική του σκέψης. Ότι ακριβώς ο γενο-

<sup>64</sup> Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, [Βούληση για δύναμη], §483, σελ. 337, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996

<sup>65</sup> Ο. π., §526, σελ. 360, [δική μας η μετάφραση]

<sup>66</sup> Ο. π., §485, σελ. 338, [δική μας η μετάφραση]

λογικός ορισμός του όντος δεν είναι σε καμιά περίπτωση μία λογικά διαπιστωμένη και αποδεδειγμένη αλήθεια, παρά μόνο ένα εγχείρημα του πνεύματος να επιβληθεί στο ον και στο είναι, αποδίδοντάς τους τις δικές του ιδιότητες. Αυτό το εγχείρημα κορυφώνεται, όχι τυχαία, στην νεώτερη έννοια του *εγώ*, *διότι κατά βάθος πηγάζει από τους κόλπους της συνείδησης της ίδιας*. Η κριτική αυτή θα εξεταστεί λεπτομερέστερα πιο κάτω, όταν έρθει η στιγμή να ξεκαθαρίσουμε την έννοια της ηθικής συνείδησης. Εκείνο όμως που τώρα δεν μπορούμε να μην επισημάνουμε είναι μία θεμελιακή ανατροπή που φέρνει ο Nietzsche σε μία από τις πλέον παραδοσιακές θέσεις των φιλοσόφων. Από την κριτική του Nietzsche δηλ. προκύπτει πως το πρωταρχικό ψεύδος πρέπει να αναζητηθεί στο πνεύμα και όχι στο σώμα. Το πνεύμα ψεύδεται, όχι το σώμα. Με αυτήν την σκέψη ο Nietzsche βρίσκεται στους αντίποδες του στωικισμού, ο οποίος θα κορυφωθεί εκεί ακριβώς που κορυφώνεται και η ηθική συνείδηση: στην θεωρία του Schopenhauer. Αυτή η σύνδεση στωικισμού (ο πόνος ως αιτία απομάκρυνσης από την ζωή, δηλ. από κάθε βούλεσθαι) και ηθικής συνείδησης δεν εκφράζει κάτι τυχαίο, αλλά την ίδια την ουσία της ηθικής συνείδησης: την άρνηση της ζωής, την άρνηση του *αντιθετικού* χαρακτήρα των δυνάμεων, μέσω του οποίου καταργείται το ον, αφού καταργείται κάθε ενότητα. Η σύλληψη του Είναι ως ενότητα, στην οποία ακριβώς στοχεύει ο γενο-λογικός ορισμός Όντος, η *προκατάληψη* υπέρ του καθολικού, το *εγώ* ως κέντρο αναφοράς κάθε γνώσης και πράξης, αποτελούν όλα τους όψεις της ίδιας διαδικασίας: Να αποκτήσει το Είναι τις ιδιότητες του πνεύματος, να ταυτιστεί με το πνεύμα. Όλα αυτά θα ήταν πολύ ενδιαφέρον να τα συνδέσουμε με όσα αναφέρθηκαν πριν, ότι δηλ. τόσο ο Kant όσο και ο Nietzsche μέσα από την κριτική τους στην *ratio* ανακαλύπτουν την πραγματική της ποιότητα: *τον ωφελιμισμό (την απόρριψη της ζωής ως πόνου που προκαλεί η αντιθετικότητα των βουλήσεων και των δυνάμεων, την προβολή της ευτυχίας μέσω της αποφυγής του πόνου)*. Ο Nietzsche όμως δεν αναζητεί μία *κατηγορική προστακτική* προκειμένου να πατάξει τον ωφελιμισμό, και η αιτία για αυτό έγκειται όπως είδαμε στο ότι για αυτόν ο Λόγος κυριαρχείται πλήρως, και επομένως δεν μπορεί να ανεβρεθεί τόπος για μία κριτική του Λόγου ή για μία προσταγή του Λόγου εντός αυτού, δηλ. για μία *αυτοκριτική και μία αυτό-υπακοή* όπως κάνει ο Kant. Με αυτόν τον τρόπο πάλι θα καταλήξουμε στον Λόγο. Ο Λόγος όμως, όπως κάθε γίνεσθαι, είναι μία μορφοποιημένη εναντιότητα χωρίς σταθερό κέντρο και έτσι η ωφελιμιστική και αρνητική για την ζωή πηγή της *ratio* μπορεί να εκριζωθεί μόνο αν ο Λόγος εκληφθεί σύμφωνα με την νέα έννοια για το Είναι που δίνει ο Nietzsche στην εξίσωση Είναι = Σχεσιακότητα. Ο Λόγος επομένως πρέπει να εκληφθεί ως αντιθετικότητα βουλήσεων-δυνάμεων και άρα ως ποιοτική εναντιότητα. Δεν πρέπει να αποκόψουμε επομένως τον *πρακτικό Λόγο*, δηλ. την έλλογη βούληση όπως την εννοεί ο Kant, από τον πόλεμο που διεξάγεται εντός της. Αυτή είναι η πραγματική κριτική του Nietzsche στην έννοια της βούλησης του Kant. Πρέπει να βρούμε ποια αξία και πιο νόημα επομένως εκφράζεται σε αυτόν τον Λόγο, ποια ποιότητα τον κυριαρχεί. Μην ξεχνάμε πως ο Nietzsche σε αυτήν την προσπάθεια του πνεύματος να αποδώσει τις ιδιότητές του στο Είναι δεν βλέπει μία κρυφή μάχη μεταξύ πνεύματος και του σώματος, δεν λέει ότι το πνεύμα βαρέθηκε το σώμα: « *Πιστέψτε με αδελφοί μου! Το σώμα ήταν αυτό που απελπίστηκε για το σώμα- αυτό ψηλάφισε με τα δάκτυλα του παραπλανημένου πνεύματος τους ακροτελεύτιους τοίχους* »<sup>67</sup>. Τι παραπλανά λοιπόν το πνεύμα, ποια βούληση; Αν πάμε τώρα στο βάθος της νιτσεϊκής σκέψης, και σκεφτούμε ότι ρητώς η παραπλάνηση του πνεύματος ανάγεται και πάλι σε κάτι σωματικό, ότι το πνεύμα ορίζεται ως “*μικρός Λόγος*” και ως εργαλείο μίας βούλησης, μιας και από τον αντι-μεταφυσικό προσδιορισμό του Nietzsche για το Είναι προκύπτει πως καθετί γίνεται αντικείμενο ιδιοποίησης από μία βούληση, τότε πρέπει τελικά να ρωτήσουμε: ποιος αρνείται τη ζωή μέσω του πνεύματος; Είναι η Άρνηση ως ποιότητα της βούλησης για δύναμη. Αυτό θα εξεταστεί στο κεφ. III, καθώς ενδιάμεσα απαιτείται η ανάλυση της έννοιας «*Βούληση για Δύναμη*».

<sup>67</sup> Fr. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, [*Τάδε έφη Ζαρατούστρα*], (I), Von den Hinterweltlern, [“*Για αυτούς που αναζητούν έναν πίσω- από τον αισθητό- κόσμο*”], Kröner Verlag, Leipzig, 1930

Μία ακόμη αντιστροφή της παραδοσιακής κατανόησης της σκέψης είναι αυτό που μας προσφέρει εδώ ο Nietzsche: είδαμε πως καθετί ως τώρα τέθηκε εντός του Λόγου. Κανείς ως τώρα όμως δεν μας είπε κάτι για τον Λόγο, παρά μόνο εντός του Λόγου και από την σκοπιά αυτού. Η αντι-μεταφυσική θεώρηση του Nietzsche το αντιστρέφει αυτό ριζικά. *Όλα τώρα πρέπει να τεθούν εντός του σώματος*. Καθετί που αφορά την σκέψη και την έλλογη πράξη είναι σώμα, είναι μορφοποιημένη εναντιότητα. Η εναντιότητα που μορφοποιεί το σώμα, όπως και κάθε πολλαπλότητα, θα μας πει κάτι για την ποιότητα του Λόγου, για το ποια βούληση δηλ. τον οικειοποιείται. Η βασική αρχή αυτής της εναντιότητας θα μας πει κάτι για τον Λόγο, μια αρχή που δεν τίθεται εντός του Λόγου, αλλά ούτε σε αντίθεση με αυτόν. Μόνο μία γενεαλογική αρχή γένεσης των ποιότητων του Λόγου θα μας πει κάτι για τον Λόγο και για το υποκείμενό του, για το ποιες βουλήσεις και εναντιωματικές δυνάμεις εκφράζονται σε αυτόν. Αυτή η αρχή θα είναι η έννοια της βούλησης για δύναμη.

Είδαμε ότι αυτή η αρχή δεν πρέπει να κατανοηθεί μεταφυσικά γιατί δεν μπορεί να αφαιρεθεί γενολογικά από αυτό, το οποίο ορίζει. Και αυτό γίνεται φανερό ήδη από τον τρόπο με τον οποίο ο Nietzsche πραγματεύεται το οργανικό γίγνεσθαι ως πολλαπλότητα και εναντιότητα ορμών και ενστίκτων, δηλ. δυνάμεων. Κάθε μία από αυτές τις ορμές αποτελεί ένα δυναμικό κέντρο, το οποίο όμως δεν πρέπει να κατανοηθεί ως κάτι σταθερό ή ως μία ενότητα<sup>68</sup>. Μόνο στα πλαίσια της γλώσσας δίνεται κάτι ως σταθερό κέντρο<sup>69</sup>. Είπαμε πως το ον καταργείται εντός του πλουραλισμού των συσχετίσεων, έτσι όπως τους συλλαμβάνει ο Nietzsche. Για να παραδεχθεί κανείς την ενότητα και άρα το ον θα πρέπει να εκλάβει κάθε δυναμικό στοιχείο ως ανεξάρτητο. Όμως, η δυναμική προκύπτει ακριβώς από την σχεσιακότητα και την αντίσταση. Αν δεχόμασταν την ανεξαρτησία μίας δύναμης τότε θα επιστρέφαμε στην μοναδολογία του Leibniz, όπου η δύναμη δημιουργείται τελείως εσωτερικά, όπου η δύναμη ενυπάρχει στο δίχως παράθυρα ον. *Ο Leibniz αποτελεί χαρακτηριστική περίπτωση του εγκλωβισμού της παραδοσιακής σκέψης στον γενο-λογικό ορισμό του όντος*. Εγκλωβισμένος στην έννοια του Είναι στην βάση της ενότητας του Όντος, δεν μπορεί να διακρίνει την δυναμική στην σωστή της βάση και αναγκάζεται να συλλάβει το ον ως απλή, δηλ. δίχως μέρη και άρα δίχως παράθυρα (= δίχως ουσιαστικό παρά μόνο φαινομενικό συσχετισμό) υπόσταση, και το Είναι της δύναμης ως ταυτότητα στην ενότητα του Όντος (κεντρική Μονάδα). Ο Leibniz είναι ενδεικτική περίπτωση μεταφυσικού στοχαστή, διότι δέχεται -και μάλιστα με a priori επιχειρήματα- την ενότητα του όντος, θεωρεί επιπλέον πως δεν μπορεί να θεμελιώσει την γνώση εάν δεν κάνει αποδεκτή την μεταφυσική ενότητα του όντος. Αυτός λοιπόν ο στοχαστής, που όχι άδικα χαρακτηρίστηκε ως ο ιδρυτής της δυναμικής επιστήμης, εκτροχιάζει την βασική του αυτή ανακάλυψη λόγω της προσκόλλησής του στον γενο-λογικό ορισμό του όντος. Καταλήγει έτσι στην αναπότρεπτη συνέπεια αυτής της παραδοχής: Να αποδώσει την φαινομενική άσκηση δύναμης (αυτήν που προκύπτει μέσω συσχετισμού) ως κατηγορημα σε μία δύναμη εσωτερική, η οποία για να υπάρχει πρέπει να εδράζεται σε μία έννοια υπόστασης, δηλ. σε μία ενότητα. Στον Nietzsche αντίθετα, οι δυνάμεις δεν είναι δίχως παράθυρα, διότι δεν θα υπήρχαν καν.

Ένα ακόμη σημαντικό στοιχείο που πρέπει να προσέξουμε είναι ότι το σώμα και εν γένει η έννοια των βουλήσεων που δρουν σε αυτό, δεν έχουν να κάνουν σε τίποτα με την ύλη. Η ύλη αποτελεί και αυτή ένα επιφαινόμενο, όπως και η σκέψη. Και αυτή ακόμη εκλαμβάνεται συνήθως γενο-λογικά, υπό τους όρους μίας θεωρίας του όντος. Σε αυτό άλλωστε στοχεύει και η κριτική του Nietzsche στην ατομική θεωρία και γενικά στην σύλληψη του υλικού σωματιδίου “άτομο”<sup>70</sup>. Ο “ατομισμός της ψυχής” για τον οποίο κάνει λόγο ο Nietzsche, δηλ. το εγώ, δεν διαφέρει σε τίποτα σε σύγκριση με την ατομική θεωρία. Θέλει να πει πως και τα δύο εδράζονται στην γενο-λογική σύλληψη του όντος, στο Πράγμα ως ενότητα. Εκλαμβάνονται με τον ίδιο τρόπο ως ουσίες και οντότητες. Δεν πρέπει να μας ξεγελάει που ο Nietzsche

<sup>68</sup> Fr. Nietzsche, *Morgenröte*, [ *Αυγή* ], §119, KSA 3, σελ. 111-114, de Gruyter, Berlin - New York, 2003

<sup>69</sup> Ο. π., §115, σελ. 107

<sup>70</sup> Πρβλ. Fr. Nietzsche, *Πέρα από το καλό και το κακό*, §12, μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, εκδ. Νησίδες, Θεσσαλονίκη, χ.χ.



τόσο συχνά επικαλείται τις ορμές και τα ένστικτα όταν μιλάει για το σώμα. Δεν είναι η ύλη το προϊόν της σχεσιακότητας, δεν είναι η ύλη αυτή, που δήθεν θα εκλαμβάνονταν ως ο “μεγάλος Λόγος” και αυτό που αντιπαράκειται στο παραδοσιακό πνεύμα. Η ύλη είναι επιφαινόμενο. Ο *μεγάλος Λόγος* έγκειται στον τρόπο που ιεραρχείται η σχεσιακότητα και η ποιότητα που προκύπτει. Δηλαδή στο νόημα, στην αξία μίας μορφοποίησης και στην αρχή αυτής, όχι σε ένα είδος όντος, υλικό ή πνευματικό<sup>71</sup>.

Ο *μεγάλος Λόγος* (*große Vernunft*), τον οποίο επικαλείται ο Nietzsche, ονομάζοντας τον και «*εαυτό*» (Selbst) για να εκφράσει μία πιο εκτεταμένη, ακόμη και πάνω στον συνειδητό Λόγο, αρχή, δεν είναι τίποτε άλλο από την *βούληση για δύναμη*. Πριν αναλύσουμε στο επόμενο κεφάλαιο τι ακριβώς σημαίνει ως αρχή, ας δούμε μία πρώτη αναφορά του Nietzsche για αυτήν σε σχέση με την σωματικότητα:

«(...) Το σώμα είναι ένας μεγάλος Λόγος, μία πολλαπλότητα με ένα νόημα, ένας πόλεμος και μία ειρήνη, ένα ποιμνίο με έναν ποιμένα. Όμως το πιο μεγάλο είναι αυτό στο οποίο δεν θέλεις να πιστέψεις- το σώμα σου με τον μεγάλο του Λόγο: αυτός ο Λόγος δεν λέει εγώ αλλά πράττει εγώ (...). Εργαλεία και παιχνίδια είναι οι αισθήσεις και το πνεύμα. Πίσω από αυτά βρίσκεται ακόμη ο Εαυτός(...). Ο Εαυτός κυριαρχεί και είναι κυρίαρχος ακόμη και του εγώ. Πίσω από τις σκέψεις σου και τα συναισθήματά σου, αδερφέ μου, στέκει ένας πανίσχυρος δυνάστης, ένας άγνωστος σοφός- αυτός ονομάζεται Εαυτός(...). Το δημιουργικό σώμα δημιούργησε το πνεύμα σαν ένα χέρι της βούλησής του. Ακόμη και στην τρέλα ή την περιφρόνησή σας, εσείς περιφρονητές του κορμιού, υπηρετείτε τον Εαυτό. Σας λέγω: ο εαυτός είναι που θέλει να πεθάνει και στρέφεται μακριά από την ζωή. Διότι δεν μπορεί πλέον να καταφέρει αυτό που θέλει όσο οτιδήποτε άλλο. Να δημιουργήσει κάτι που να τον υπερβαίνει. Αυτό αγαπάει περισσότερο, αυτό είναι όλο του το πάθος»<sup>72</sup>.

Η έκφραση “*μεγάλος Λόγος*” μας παραπέμπει σε μία νέα κανονικότητα, η οποία σχετίζεται με την πολλαπλότητα. Γι’ αυτό και τοποθετείται στο σώμα και όχι στην συνθετική ενότητα του πνεύματος. Ποια μορφή έχει όμως η κανονικότητα που πηγάζει από τον πλουραλισμό και την διαφορά; Ο Nietzsche λέει: Ο Εαυτός κυριαρχεί, το συνειδητό εγώ υπακούει στον στόχο που θέτει ο Εαυτός. Από την συσχέτιση επομένως της ασυνείδητης περιοχής του βούλεσθαι με το εγώ, με το συνειδέναί, προκύπτει η μορφή της *κανονικότητας* κάθε πλουραλισμού και διαφοράς. *Είναι η ιεραρχία. Είναι η κυριαρχία μίας πιο ισχυρής δύναμης πάνω σε μία άλλη λιγότερο ισχυρή. Αυτή η κυριαρχία δίνει το νόημά της και τον στόχο της στην λιγότερο ισχυρή. Την οικειοποιείται νοηματικά.* Ο G. Deleuze ερμήνευσε καταπληκτικά αυτό το κείμενο του Nietzsche: «*Η συνείδηση ορίζεται λιγότερο σε σχέση με την εξωτερικότητα, με όρους του πραγματικού, και περισσότερο σε σχέση με την ανωτερότητα με όρους αξιών. Αυτή η διαφορά είναι ουσιαστική σε μία γενική σύλληψη του συνειδητού και του ασυνείδητου. Στον Nietzsche η συνείδηση είναι πάντοτε συνείδηση ενός κατώτερου σε σχέση με τον ανώτερο, στον οποίο υπάγεται ή “ενσωματώνεται”. Η συνείδηση δεν είναι ποτέ συνείδηση του Εαυτού, αλλά συνείδηση του εγώ σε σχέση με τον Εαυτό, ο οποίος δεν είναι συνειδητός. Δεν είναι συνείδηση του κυρίου αλλά συνείδηση του δούλου σε σχέση με έναν κύριο που δεν οφείλει να είναι συνειδητός*»<sup>73</sup>. Στην ιεραρχική αυτή μορφή με την οποία εκδηλώνεται η

<sup>71</sup> Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, [Τάδε έφη Ζαρατούστρα], (I), Von den Verächtern des Leibes, [“Για τους περιφρονητές του σώματος”]: «Σώμα είμαι και ψυχή: έτσι μιλάει το παιδί». Πρβλ. επίσης Günter Abel, *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, [“Η δυναμική των βουλήσεων προς δύναμη και η αιώνια επιστροφή”], σελ. 4, (1984): «Ο Νίτσε πρότεινε μία νέα ερμηνεία της ύπαρξης. Ο κόσμος δεν είναι σε αυτήν ούτε μία ενοποιημένη υπόσταση ούτε κάτι, το οποίο αποτελείται από πολλές υποστάσεις, ως τα μέρη του. Ο κόσμος δεν “αποτελείται” από τίποτε. Είναι μία ολότητα που διαρκώς μετατοπίζεται (fortwährend verschiebende Totalität) στους δομικούς της σχηματισμούς, δεν είναι η ενότητα, παρά το σύνολο των συγκεντρώσεων-δυνάμεων, που δρουν αμοιβαία και ενάντια η μία στην άλλη, και που ο Νίτσε τις ορίζει ως δυναμικούς οργανισμούς βουλήσεων προς δύναμη. Η μοναδική πραγματικότητα συνίσταται στις πραγματώσεις τους. Η αντίστροφα: Υπάρχει πραγματικότητα ως πραγματικότητα και ως *έτσι- και- έτσι* (so-und-so) συγκεκριμένη πραγματικότητα μόνο στην- και ως πραγμάτωση του πολλαπλού γίνεσθαι των βουλήσεων προς δύναμη».

<sup>72</sup> Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, [Τάδε έφη Ζαρατούστρα], (I), Von den Verächtern des Leibes, [“Για τους περιφρονητές του σώματος”], Kröner Verlag, Leipzig, 1930

<sup>73</sup> G. Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, μετάφρ. Γ. Σπανός, σελ. 63-64, Αθήνα, 2002

κανονικότητα των διαφοροποιήσεων και των εναντιοτήτων των δυνάμεων διαπιστώνουμε και τις πρωταρχικές ποιότητες των συσχετίσεών τους. Υπάρχει κάτι *ενεργό* που παρέχει το νόημα και κάτι το *παθητικό*. Η σχέση τους εκτελείται ή το μορφοποιεί εξωτερικά, αν και γεννάται εσωτερικά. Το *ον* επομένως ορίζεται ποιοτικά, δηλ. ως αξία ή νόημα. Το *ον* δεν είναι Πράγμα, και άρα ούτε ενότητα. Είναι κατά βάθος ποιότητα ή έκφραση ενός νοήματος. Η πρωταρχική του ποιότητα ανάγεται στην ιεράρχησή του εντός της διαφοράς είτε ως *ενεργή* (κυριαρχική, παρέχουσα νοήματος) είτε ως *παθητική* (κυριαρχούμενη, αποδέκτης νοήματος). Η αντι-μεταφυσική σύλληψη του Είναι από τον Nietzsche ως σχεσιακότητας και διαφοράς, καταργεί το *ον* ως ενότητα, καθώς επίσης και την έρευνα για το Είναι του όντος, ως όντος. Η έννοια του όντος αναδύεται τώρα, όχι σαν οντότητα, αλλά σαν αξία. Το Είναι είναι ο πλουραλισμός των -δίχως σταθερό κέντρο- μορφοποιήσεων των ποιότητων και των νοημάτων. Το Είναι δεν αποτελεί έκφραση της Αλήθειας. Διότι τώρα το *ον* δεν γίνεται αντικείμενο έρευνας ως προς το Είναι του και σε αντίστιξη με το φαίνεσθαι. Η ταυτότητα έχει αναχθεί άλλωστε στην διαφορά, κάτι που σημαίνει ότι δεν υπάρχει μία αλήθεια την οποία οι μορφοποιήσεις πραγματώνουν, ως οι *modi* μίας ουσίας. Η *απόδοση* ή η *εκπλήρωση νοήματος* είναι τώρα η πραγματική έκφραση για το Είναι. Ο Nietzsche μας μεταφέρει έτσι στο υποκείμενο ως κάτι που πρωταρχικά πράττει, παρά σκέπτεται. Ακόμη και το σκέπτεσθαί του είναι πράξη και έχει την μορφή της απόδοσης νοήματος μέσω των αξιολογικών του κρίσεων. Η κρίση του είναι έκφραση μίας κυριαρχικής και διοικούσας δύναμης, της οποίας το φαίνεσθαι δεν μπορεί να διακριθεί από το Είναι της. Δεν υφίσταται καμία διαφορά ανάμεσα στην εσωτερική και την εξωτερική της μορφοποίηση. Από την στιγμή λοιπόν που το *ον* καταργήθηκε ως οντότητα και αναδείχθηκε η ποιότητα της αντίθεσης, η αξία και άρα η πολλαπλότητα ως καταστατική κάθε μορφής του Είναι, ο Nietzsche μπορεί τώρα να προσεγγίσει την ίδια την αρχή του έλκεσθαι των δυνάμεων στην *Βούληση για Δύναμη*, καθώς αυτή η διεργασία εδράζεται στον δυναμικό και διαφορικό της χαρακτήρα.

#### δ) Η Βούληση και η Δύναμη

Είναι σημαντικό να καταλάβουμε γιατί ο Nietzsche επιμένει στην άποψη ότι το έλκεσθαι των δυνάμεων δεν μπορεί να καταλήξει σε μία κατάσταση *ισορροπία* τους, παρά μόνο στην ιεράρχησή τους. Διότι εξ' ορισμού το έλκεσθαι δεν θα ήταν καν δυνατό αν υπήρχε η δυνατότητα εξισορρόπησης. Ούτε στην αρχή του γίνεσθαι μπορεί να υποθεθεί μία τέτοια πιθανότητα ούτε στο τέλος του, το οποίο άλλωστε δίχως αυτήν την πιθανότητα δεν μοιάζει δυνατό να υπάρξει. Η *διαφορά* των δυνάμεων είναι το θεμελιακό, αυτή καθιστά δυνατό το έλκεσθαι και κατά συνέπεια την ιεράρχηση των δυνάμεων, την ποιοτική μορφοποίησή τους και τέλος το νόημά τους. Αν λοιπόν πρέπει να αναζητήσει κανείς την αρχή εκείνη της μορφοποίησης εντός του έλκεσθαι πρέπει να την αναζητήσει στο θεμελιακό στοιχείο για την δυνατότητα του έλκεσθαι, δηλ. στην διαφορά<sup>74</sup>. *Τι είναι αυτό που δημιουργεί την διαφορά των δυνάμεων και επομένως βρίσκεται στις ρίζες των ποιότητων τους; Σε αυτή την βάση τοποθετεί ο Nietzsche το ερώτημα για την κανονικότητα εντός του έλκεσθαι. Διότι μπορεί να τονίζει πολλές φορές τον απόλυτα χαοτικό χαρακτήρα αυτού του έλκεσθαι, όμως αυτός ο χαοτικός χαρακτήρας είναι κάτι το πρωταρχικό, και όχι οριστικό. Είναι απόρροια της πολλαπλότητας και εύλογα τονίζεται συχνά. Αν όμως το έλκεσθαι ήταν απλώς και μόνο χαοτικό τότε καμία ποιότητα, καμία μορφοποίηση δεν θα ήταν δυνατή. Ο Nietzsche τονίζει όμως την ύπαρξη ενός *μεγάλου Λόγου*, την ύπαρξη δηλ. μίας πρωταρχικής *αρχής* που*

<sup>74</sup> Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, [*Βούληση για δύναμη*], §633, σελ. 427, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996: «Πρόκειται για έναν αγώνα μεταξύ στοιχείων άνισης δύναμης (...)».

μορφοποιεί το χάος των δυνάμεων, δημιουργώντας την διαφορά τους. Εδώ πρέπει να προσέξουμε ώστε να μην αποδώσουμε στον Nietzsche μία νέα μεταφυσική θεώρηση των δυνάμεων σαν αυτή του Leibniz, την οποία θα σχολιάσουμε στο II(γ). Η αρχή αυτή δεν πρέπει να κατανοηθεί ως υπόσταση. *Διότι οι δυνάμεις δεν δημιουργούνται από την αρχή αυτή.* Οι δυνάμεις δεν έχουν την θαυματουργό γέννηση των απλών Μονάδων<sup>75</sup>, ούτε η αρχή αυτή είναι η υπόστασή τους. Πρέπει να αποφευχθεί ο γενο-λογικός ορισμός του όντος, ο οποίος ριζώνει στην σκέψη και σε ό,τι έχει σχέση με αυτήν (π.χ. στην γλώσσα), οδηγώντας μας πάντα στην ιδέα ενός δημιουργού. Η αρχή αυτή δεν δημιουργεί τις δυνάμεις, αλλά την *διαφορά των δυνάμεων*. Υπάρχει μεγάλη διαφοροποίηση ανάμεσα στην παραδοχή μίας δημιουργικής βάσης εσωτερικής γένεσης του Όλου και στην παραδοχή μίας αρχής εσωτερικής γένεσης της *διαφοράς* που μορφοποιεί το Όλο. Η διαφοροποίηση αυτή έγκειται στο εξής: η πρώτη περίπτωση υπονοεί την αποδοχή μίας υπόστασης, ενός όντος, μίας ενότητας. Αυτό είναι η μεταφυσική εξήγηση που δύσκολα μπορεί να απεγκλωβιστεί από την αρχαία σκέψη ότι για την αλλαγή του γίνεσθαι, για το πέρασμα από το ένα στάδιο σε ένα άλλο, πρέπει κατ' ανάγκη να προϋποτεθεί ένα κοινό υπόβαθρο, το οποίο θα πρέπει να φέρει ή να υποβαστάζει την μετάβαση, αποτελώντας το μοναδικό κοινό στοιχείο ανάμεσα στην πρότερη και την επόμενη κατάσταση του όντος που μεταβάλλεται<sup>76</sup>. Το κοινό υπόβαθρο κατανοήθηκε πάντα ως απaráλλακτη ενότητα. Στην αρχαία σκέψη ως υποκείμενο, στην μεσαιωνική ως υποκείμενο ή υπόσταση (αν μιλάμε για το πνευματικό θεμέλιο του Όλου), στην νεώτερη εποχή ως Ding an sich. Σε αυτό όμως το σημείο διαφοροποιείται η νιτσεική εξήγηση, η οποία δεν έγκειται στο τι δημιουργεί την δύναμη, αλλά στο τι δημιουργεί την γένεση της *διαφοράς* της μίας δύναμης από την άλλη. Γιατί σε αυτήν την διαφορά έγκειται καταρχήν το Είναι της δύναμης, το οποίο είναι αδιαχώριστο από την πολλαπλότητα. Δεν είναι το Είναι της δύναμης, αλλά το Είναι των δυνάμεων. Τη διαφορά τη δημιουργεί λοιπόν μία εσωτερική αρχή (φυσικά είναι αυτονόητο ότι η δύναμη δεν μπορεί να έχει εξωτερική προέλευση ως προς το Είναι της, διότι έτσι θα οδηγούμαστε σε ένα regressus ad infinitum). Το επίθετο «εσωτερικός» είναι τώρα που δίνει τελείως άλλη σημασία στην αρχή αυτή. Αντίθετα με την μεταφυσική εξήγηση, όπου κάθε «εσωτερική» αρχή εκλαμβάνονταν ως ενότητα, καθότι οτιδήποτε εξωγενές κατανοούταν υπό όρους πολλαπλότητας και γίνεσθαι, η εσωτερική αρχή, ως *αρχή γένεσης της διαφοράς των δυνάμεων*, σημαίνει ότι η αρχή αυτή είναι αδιαχώριστη από αυτό, το οποίο ορίζει. Ότι δεν μπορεί επομένως να αφαιρεθεί γενο-λογικά ως ον, διότι πολύ απλά *δεν αποτελεί ενότητα*. Δεν είναι ενότητα, δεν είναι ένα κέντρο, γιατί διασπάται σε αυτό που ορίζει, γιατί το ορίζει δια της διαφοράς του, και από την διαφορά αυτή έπειτα χαρακτηρίζεται και η ίδια. Για παράδειγμα η μορφολογία της βούλησης για δύναμη *χαρακτηρίζει* μία δύναμη, ως δύναμη υπέρβασης, δηλ. ως βούληση για δύναμη, και αυτή η δύναμη *χαρακτηρίζει* έπειτα με την σειρά της αυτήν την αρχή ως *βούληση του μηδενός ή ως καταφατική βούληση*. Ο Nietzsche διατυπώνει έτσι την πρώτη αρχή εξήγησης του Όλου που δεν αποτελεί μία ενότητα και που επομένως διαφεύγει του γενο-λογικού ορισμού. Και αυτό οφείλεται στο ότι πραγματεύτηκε την αρχή γένεσης του Όλου ως εσωτερική αρχή γένεσης της διαφοράς του Όλου, επειδή δηλ. δεν εγκλώβισε και ο ίδιος την σκέψη του στην ενότητα ως την βάση της μετατροπής, αλλά την στήριξε στην διαφορική πολλαπλότητα του Όλου<sup>77</sup>. Στην μεταφυσική σκέψη η ενότητα και η ταυτότητα πάντοτε προηγούνταν της διαφοράς και την συγκροτούσε ως πολλαπλότητα. Αυτή ακριβώς την αντίληψη ανατρέπεται τώρα. Ο Nietzsche κατάλαβε ότι το δυναμικό στοιχείο της μετατροπής δεν μπορεί φυσικά να αποδοθεί σε μία πρωταρχική ενότητα. Η ενότητα ενός όντος, (το οποίο θα θεωρούνταν ως το κοινό υπόβαθρο), δεν αποτελεί κίνητρο, δεν είναι ένα εύπλαστο στοιχείο, συνδέεται μόνο φαινομενικά με την κίνηση (Leibniz), *δεν διαφοροποιεί*. Η ιδέα της κίνησης με την οποία

<sup>75</sup> G. W. Leibniz, *Μοναδολογία*, §6, μετάφρ. Στέφανος Λαζαρίδης, σελ. 35, εκδ. Εκκρεμές, Αθήνα, 2006

<sup>76</sup> Πρβλ. Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, A 183/B226

<sup>77</sup> Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, [*Βούληση για δύναμη*], §631, σελ. 425, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996: «Δεν πρόκειται για ζήτημα διαδοχής, αλλά αλληλοδιείσδυσης (...)».

συνδέθηκε η παραδοσιακή έννοια του γίνεσθαι είναι ανθρωπομορφική. Αποτελεί μία εκ των υστέρων επινοημένη έννοια, η οποία συγκροτείται κατά βάση στην εμπειρική αίσθηση της κίνησης. Η μετατροπή των δυνάμεων αντίθετα δεν αποτελεί κίνηση, αλλά διαφοροποίηση. Δεν υπάρχει μετάβαση, άρα ούτε και υπόβαθρο ως υποβαστάζουσα ενότητα. Η έννοια του Ding an sich είναι επομένως άχρηστη, κάθε έννοια υπόστασης είναι άχρηστη<sup>78</sup>. Στα νιτσεικά συμφραζόμενα η κριτική του Αριστοτέλη στον Πλάτωνα παίρνει μία άλλη διάσταση και αφορά τώρα όλο το φάσμα της μεταφυσικής, όλη την ιστορία της: Αν χωρίσεις τον κόσμο στα δύο, δεν μπορείς να τον επανενώσεις. Αν ορίσεις το ον γενο-λογικά και το ανάγεις έτσι σε μία ενότητα, δεν μπορείς έπειτα να εξηγήσεις την μορφοποίησή της πολλαπλότητάς του, παρά μόνο με τεχνητούς-λογικούς- αφηρημένους όρους της σκέψης<sup>79</sup>. Στον Nietzsche τώρα η έννοια της ενότητας παίρνει το πραγματικό της νόημα, μακριά από την γενο-λογική σύλληψη του όντος: «Οι διαδικασίες ως ουσίες»<sup>80</sup>. Πρόκειται και πάλι για μία συμβατική ενότητα, που η συμβατικότητά της τώρα όμως δεν μπορεί αναχθεί σε μία πλάνη ως προς το ον, αλλά στην μορφοποίηση της πολλαπλότητας.

Βλέπουμε λοιπόν ως εδώ με ποιο τρόπο ορίζει ο Nietzsche την αρχή που μορφοποιεί το γίνεσθαι των δυνάμεων στην αντιθετικότητά τους. Η αρχή αυτή δεν ορίζεται ως εσωτερική αρχή γένεσης των δυνάμεων, αλλά ως εσωτερική αρχή γένεσης της διαφοράς των δυνάμεων. Αυτή η αρχή συλλαμβάνεται επομένως αντι-μεταφυσικά, μιας και καταργεί κάθε έννοια ενότητας, καταργώντας το ον, και κάθε προτεραιότητα της ταυτότητας στην συγκρότηση του πολλαπλού. Αυτή η σχέση αντιστρέφεται: η διαφορά και άρα το πολλαπλό συγκροτεί κάθε έννοια ενότητας. Με αυτόν τον τρόπο καταλήγουμε σε μία πλαστική και όχι οντολογική αρχή. Η αρχή αυτή δεν διακρίνεται από αυτό, το οποίο ορίζει και έτσι δεν μπορεί να αφαιρεθεί γενο-λογικά, ως ον, ως θεμελιακή ενότητα. Κάθε αφαίρεση αποβλέπει στην επιβολή της, ως Ον στο Είναι (§584). Η αρχή αυτή δεν έχει ανάγκη να επιβληθεί ως Ον στο Είναι διότι συμπεριλαμβάνει όλες τις αντίδρομες ροές στις εναντιότητες των δυνάμεων. Πως λοιπόν καταλήγει τώρα ο Nietzsche να ορίσει την αρχή αυτή ως “βούληση για δύναμη”; Πως εμπλέκεται σε όλα αυτά η βούληση; Ένα από τα σημαντικότερα κείμενα που έγραψε ο Nietzsche για να το εξηγήσει αυτό είναι το εξής:

“ Αν υποθεθεί ότι τίποτε άλλο δεν δίνεται ως «πραγματικό» εκτός από τον κόσμο μας των επιθυμιών και των παθών, ότι δεν μπορούμε να ανεβούμε ή να κατεβούμε σε καμία άλλη πραγματικότητα εκτός από εκείνη των εννοημάτων μας- επειδή το σκέπτεσθαι είναι απλώς η σχέση αυτών των εννοημάτων μεταξύ τους-: δεν είναι επιτρεπτό να ρωτήσουμε αν αυτό που είναι δεδομένο δεν αρκεί για μία κατανόηση ακόμη και του λεγόμενου μηχανιστικού (ή «υλικού») κόσμου; Δεν εννοώ ως απάτης, ως «φαινομενικότητας» (με την έννοια του Berkeley ή του Schopenhauer), αλλά ως διαθέτοντος τον ίδιο βαθμό πραγματικότητας όπως και τα αισθήματά μας-ως πρωτόγονης μορφής του κόσμου των αισθημάτων, στον οποίο τα πάντα είναι ακόμη κλεισμένα μέσα σε μία συμπαγή ενότητα και κατόπιν διακλαδίζονται και αναπτύσσονται στην οργανική διαδικασία (όπου και γίνονται, όπως είναι εύλογο, πιο αδύναμα και πιο εύθραυστα), ως ενός είδους εννοησιακής ζωής, στην οποία όλες οι οργανικές λειτουργίες, μαζί με την αυτορύθμιση, την αφομοίωση την θρέψη, την έκκριση, τον μεταβολισμό, είναι ακόμη συνθετικά δεμένες μεταξύ τους- ως μίας προγενέστερης μορφής της ζωής;- Τελικά, όχι μόνο επιτρέπεται να κάνουμε το πείραμα αλλά και επιβάλλεται από την συνείδηση της μεθόδου. Να μη δεχτούμε περισσότερα είδη αιτιότητας για όσο καιρό το

<sup>78</sup> Ο. π., §567, σελ. 386-387: «Δεν υπάρχει όμως κανένα “άλλο”, κανένα “αληθινό”, κανένα ουσιαστικό Είναι-με αυτό θα εννοούταν ένας κόσμος, όπου δεν θα μπορούσε να εκφραστεί καμία δράση και αντίδραση... Η αντίθεση επομένως μεταξύ του φαινομενικού και του πραγματικού κόσμου ανάγεται στην αντίθεση μεταξύ “κόσμος” και “μηδέν”», [δική μας η μετάφραση]

<sup>79</sup> Ο. π., §584, σελ. 399: «Η αφέλεια ήταν μόνο να αποδοθεί ως μέτρο των πραγμάτων μία ανθρώπινη ιδιοσυγκρασία, ως γνώμονας για το «αληθές» και το «μη αληθές». Να απολυτοποιηθεί εν ολίγοις κάτι που είναι υπό όρους(...). Πίστευε κανείς ότι είχε βρει ένα κριτήριο της πραγματικότητας στις μορφές του Λόγου, ενώ στην πραγματικότητα ήθελε να γίνει κύριος πάνω στην πραγματικότητα παρανοώντας την με πονηρό τρόπο», [δική μας η μετάφραση]

<sup>80</sup> Ο. π., §655, σελ. 438, καθώς επίσης και §561, σελ. 383, όπου αναφέρεται: «Κάθε ενότητα είναι ενότητα μόνο ως οργάνωση και σύμπραξη. Δεν είναι ενότητα σαν τίποτε άλλο, παρά σαν μία ανθρώπινη κοινότητα. Δηλαδή αντίθεση της αναρχίας των ατομικότητων, επομένως ένας σχηματισμός κυριαρχίας που σημαίνει ένα, αλλά δεν είναι ένα. Αν λοιπόν κάθε ενότητα δεν είναι παρά μόνο ως οργάνωση ενότητα; Όμως το «Πράγμα», στο οποίο πιστεύουμε, έχει επινοηθεί ως ένζυμο για τα διάφορα κατηγορήματα(...)», [δική μας η μετάφραση]

πείραμα να βουλευτούμε με μία από αυτές δεν έχει φτάσει στα έσχατα όριά του(...). Το ερώτημα είναι τελικά αν αναγνωρίζουμε την βούληση ως επενέργεσα, αν πιστεύουμε στην αιτιότητα της βούλησης: αν το κάνουμε αυτό, και κατά βάθος η πίστη σ' αυτό το πράγμα είναι η ίδια η πίστη στην αιτιότητα, τότε οφείλουμε να κάνουμε το πείραμα να θέσουμε την αιτιότητα της βούλησης υποθετικά ως την μόνη. Η «βούληση» μπορεί φυσικά να επενεργήσει μονάχα πάνω στην «βούληση»- και όχι πάνω στην «ύλη» (όχι πάνω στα νεύρα για παράδειγμα): αρκετά, πρέπει να αποτολμήσει κανείς την υπόθεση ότι, οπουδήποτε αναγνωρίζονται «επενέργειες», η βούληση ενεργεί πάνω στην βούληση- και ότι όλα τα μηχανικά συμβάντα, στο βαθμό που μία δύναμη είναι ενεργή σε αυτά, είναι δύναμη της βούλησης, επενέργεια της βούλησης. Αν υποθεθεί τέλος ότι κατάφερε κάποιος να εξηγήσει ολόκληρη την εννομορμιακή ζωή μας ως ανάπτυξη και διακλάδωση μιας βασικής μορφής της βούλησης- δηλ. της βούλησης για δύναμη, όπως είναι η δική μου πρόταση-, αν υποθεθεί ότι μπορούσε να αναγάγει όλες τις οργανικές λειτουργίες σ' αυτήν την βούληση για δύναμη και να έβρισκε σ' αυτήν την λύση του προβλήματος της τεκνοποίησης και της θρέψης-πρόκειται για ένα πρόβλημα- τότε θα αποκτούσε το δικαίωμα να ορίσει κάθε επενέργεσα δύναμη ως βούληση για δύναμη. Ο κόσμος ιδωμένος εκ των έδρων, ο κόσμος οριζόμενος και κατονομαζόμενος σύμφωνα με τον «νοητό χαρακτήρα» του- θα ήταν «βούληση για δύναμη» και τίποτε άλλο<sup>81</sup>.

Τι ακριβώς μπορούμε να καταλάβουμε από αυτό το κείμενο; Το ερώτημα έχει καταρχήν ως εξής: πως είναι δυνατόν η δύναμη να επενεργεί; Την απάντηση την έχουμε δει ήδη. Μέσω της διαφοράς ή της ανισότητας των δυνάμεων. Δύο άνισες δυνάμεις αλληλεπιδρούν μεταξύ τους. Η αρχή που αναζητάει ο Nietzsche ετέθη λοιπόν σωστά ως η αρχή της διαφοράς των δυνάμεων, και όχι της δημιουργίας των δυνάμεων. Η αρχή ετέθη ως η αρχή της διαφοράς. Κατ' αυτόν τον τρόπο δεν μπορούμε να εκλάβουμε την δύναμη την ίδια ως την αρχή της γένεσης της διαφοράς και της ποιότητάς της, παρά μόνο αν καταλήγαμε πάλι στην μεταφυσική ή γενο-λογική της σύλληψη. Μόνο κάτι που βούλεται και επιζητεί την διαφορά μπορεί να είναι η αρχή της διαφοράς. Να λοιπόν ο ρόλος της βούλησης. Η αρχή της διαφοράς, και άρα των δυνάμεων, είναι η βούληση, όχι όμως με την γενο-λογική έννοια της βούλησης του Schopenhauer. Το βούλεσθαι τίθεται εντός της διαφοράς, η βούληση τίθεται δηλ. ταυτόχρονα με την επενέργεια των δυνάμεων, η σχέση βούλεσθαι και δύναμης δεν είναι κατηγορική<sup>82</sup>. Η βούληση δεν επιζητεί την δύναμη, διότι δεν δημιουργεί την δύναμη. Η βούληση επιζητεί την διαφορά και την διάκριση των δυνάμεων. Η έννοια «βούληση για δύναμη» δεν πρέπει να κατανοηθεί σαν η βούληση να επιζητούσε την δύναμη. Αυτό θα σήμαινε πως την δημιουργεί κιάλας, και έτσι η βούληση θα κατέληγε πάλι στο μεταφυσικό φάντασμα του Schopenhauer. Πρέπει αντιθέτως να κατανοηθεί ως εξής: Βούληση = βούληση για έλκεσθαι των δυνάμεων = βούληση για διάκριση των δυνάμεων. Η Βούληση για δύναμη σημαίνει επομένως την εσωτερική αρχή γένεσης των διαφορών της δύναμης. Δεν είναι τυχαίο που ο Nietzsche μιλάει εν τέλει, όχι για επενέργεια δύναμης πάνω σε δύναμη, αλλά για επενέργεια βούλησης πάνω σε βούληση. Διότι η ανισότητα (άρα το βούλεσθαι) είναι το έλκεσθαι. Και δεν είναι επίσης τυχαίο που ο Nietzsche εγείρει ένα ζήτημα αιτιακής σύνδεσης και το τοποθετεί ως επενέργεια βούλησης σε βούληση, και όχι ως επενέργεια βούλησης πάνω σε ύλη («νεύρα») ή σε δύναμη. Με αυτό τον τρόπο ο Nietzsche θέτει την ουσιαστική βάση του προβλήματος της αιτιότητας, έτσι όπως σωστά την συνέλαβε πλήρως ο Hume, στρέφοντας την κατά της μεταφυσικής. Το πρόβλημα της αιτιότητας συνίσταται στην ανακάλυψη και θεμελίωση μίας αρχής σύνδεσης ετερογενών όρων. Από την στιγμή λοιπόν που η δύναμη δεν μπορεί να εκληφθεί γενο-λογικά, από την στιγμή που δεν δημιουργεί η ίδια την αρχή της, το έλκεσθαι που δημιουργεί την πολλαπλότητα, δηλ. την διαφορά των δυνάμεων, έχει σε κάθε στιγμή του ως όρους επενέργειας μόνο το βούλεσθαι. Δεν υπάρχει άλλο είδος όρου σ' αυτήν την επενέργεια (π.χ. η ύλη). Σε κάθε στιγμή ένα πλήθος βουλήσεων προς διάκριση των δυνάμεων επενεργούν μεταξύ τους σαν οι ομοιογενείς όροι της αντιπαράθεσης, η αρχή σύνδεσης των οποίων έγκειται στην διαφορά και άρα στην «Βούληση για Δύναμη». Γι' αυτό και ο Nietzsche πολλές φορές μιλάει για βουλήσεις προς

<sup>81</sup> Fr. Nietzsche, *Πέρα από το καλό και το κακό*, §36, μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, εκδ. Νησίδες, Θεσσαλονίκη, χ.χ.

<sup>82</sup> Πρβλ. Fr. Nietzsche, *Γενεαλογία της ηθικής*, I, §13, μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, εκδ. Νησίδες, Θεσσαλονίκη, χ.χ.: «Μία ποσότητα δύναμης αντιστοιχεί σε μία ίση ποσότητα ενόρμησης, βούλησης, ενέργειας, ή μάλλον δεν είναι τίποτε άλλο από την ίδια αυτή ενόρμηση, βούληση, ενέργεια και δεν μπορεί να εμφανιστεί αλλιώς παρά μόνο χάρη στην σαγήνη της γλώσσας (και των απολιθωμένων μέσα της θεμελιωδών πλανών του λόγου), μίας γλώσσας που κατανοεί και παρανοεί κάθε αποτέλεσμα σαν εξαρτώμενο από ένα αποτελεσματικό αίτιο, από ένα υποκείμενο»

*δύναμη*<sup>83</sup>. Ο ενικός πάντως δεν εκφράζει μία σύμβαση. Έχει ισχυρή σημασία. Εκφράζει την “βούληση για δύναμη” ως αρχή, ως την “*βασική μορφή της βούλησης*”. Είναι η μορφοποιούσα αρχή, αυτή που πραγματώνει την διαφορά και άρα την ιεραρχία.

Το ζήτημα της δυνατότητας του έλκεσθαι λοιπόν συνίσταται στην επενέργεια των βουλήσεων μεταξύ τους και στην ιεραρχία που προκύπτει. Οι όροι ή τα κέντρα της αντιπαράθεσης είναι βουλευτικά. Δεν επιθυμούν όμως την δύναμη, διότι η δύναμη δεν υφίσταται ήδη ως κάτι δεδομένο ούτε προκύπτει από την βούληση<sup>84</sup>. Σε αυτό ριζώνει η ανθρωπομορφική ερμηνεία της *βούλησης για δύναμη*. Η βούληση δεν είναι επιθυμία για κάτι, η βούληση είναι έλκεσθαι. Δεν υπάρχει βούληση ενός κάτι δεδομένου, αλλά μόνο η βούληση για έλκεσθαι, δηλ. για διάκριση και διαφορά. Όλα τα «κάτι» ακολουθούν, είναι μεταγενέστερες επιπτώσεις της διαφοράς. Γι’ αυτό και ο Nietzsche θέτει το θεμελιακό στοιχείο της βούλησης, όχι στο περιεχόμενο, στο «τι», αλλά στην κατεύθυνση, στο «προς τι;» (wozu?). Στον όρο *Wille zur Macht* η πρόθεση «zur» θέλει να δηλώσει αυτήν ακριβώς την αντίθεση προς κάθε ανθρωπομορφική ερμηνεία της βούλησης, όπου η βούληση επιθυμεί κάτι και κυρίως την δύναμη<sup>85</sup>. Εξορίζοντας τον γενο-λογικό ορισμό από την *αρχή* του, εξορίζοντας δηλ. την έννοια του Όντος ως καταστατικής της έννοιας του Είναι, και ανατρέποντας την προτεραιότητα της ταυτότητας έναντι της διαφοράς, ο Nietzsche εξορίζει και την ανθρωπομορφική κατανόηση της βούλησης και της δύναμης. Με αυτή την σημασία πιστεύει ότι έχει διατυπώσει μία τελειώς νέα έννοια για την *βούληση στην αρχή* ακριβώς της *βούλησης για δύναμη*. Λέει χαρακτηριστικά σχετικά με αυτό:

«Είναι η “βούληση για δύναμη” ένα είδος “βούλησης” ή ταυτόσημη με την έννοια “βούληση”; Σημαίνει μήπως επιθυμώ ή εξουσιάζω; Είναι εκείνη η “βούληση” με την οποία ο Schopenhauer εννοούσε το “καθεαυτό είναι των πραγμάτων”;

Η δική μου πρόταση είναι ότι: η *βούληση* της μέχρι τώρα ψυχολογίας είναι μία αδικαιολόγητη γενίκευση, ότι αυτή η βούληση δεν υπάρχει καθόλου, ότι αντί να συλληφθεί ο σχηματισμός της βούλησης σε πολλές μορφές, διέγραψαν πλήρως τον χαρακτήρα της βούλησης, με το να αφαιρέσουν το περιεχόμενο της το “προς τα που” (wohin?)-κάτι που στον ύψιστο βαθμό έλαβε χώρα στον Schopenhauer: αυτό που ονομάζει βούληση είναι μία κενή λέξη. Ακόμη λιγότερο πρόκειται περί μίας “βούλησης για ζωή”. Διότι η ζωή είναι μόνο μία ειδική περίπτωση της “βούλησης για δύναμη”,- είναι τελειώς αυθαίρετο να ισχυριζόμαστε, ότι τα πάντα πασχίζουν να εισχωρήσουν σε αυτή την μορφή της βούλησης για δύναμη»<sup>86</sup>.

Σαφώς εδώ μιλάει ο Nietzsche για περιεχόμενο της βούλησης, αλλά το συνδέει με την κατεύθυνση και όχι με κάτι δεδομένο έξω από αυτήν ή με κάτι που θα δημιουργούσε η ίδια η βούληση, ως το εξωτερικό της αποτέλεσμα. Η κατεύθυνση αυτή είναι η διαφοροποίηση της δύναμης: μία διεργασία εσωτερική, η οποία δεν ανάγεται σε δυναμικές οντότητες, που θα αποτελούσαν αντικείμενα της επιθυμίας αντίστοιχων βουλευτικών οντοτήτων ή υποστρωμάτων. Η *βούληση για δύναμη* είναι μία μορφολογία της βούλησης, τίθεται ως η κανονικότητα εντός της ανάπτυξης των δυνάμεων στην εναντιότητά τους, και φυσικά η πραγμάτευση αυτή αποδιώχνει κάθε συζήτηση περί σχετικισμού στον Nietzsche ή περί

<sup>83</sup> Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, [*Βούληση για δύναμη*], §634, σελ. 427-428, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996

<sup>84</sup> Πρβλ. M. Heidegger, *Nietzsche*, Bd. II, σελ. 265, Neske, Pfullingen, 1961: «Η δύναμη (...) δεν είναι ο στόχος, προς το οποίο η βούληση θα κατεύθυνε την επιθυμία της σαν προς μία εξωτερική σε σχέση με αυτήν περιοχή. Η βούληση δεν μοχθεί για δύναμη, παρά μόνο στην ουσιαστική περιοχή της δύναμης [*σημ. δική μας: αυτό που ονομάσαμε γένεση της διαφοράς της δύναμης*]. Εν τούτοις δεν είναι η βούληση απλά και μόνο δύναμη, ούτε η δύναμη απλά και μόνο βούληση. Αντί αυτού ισχύει το εξής: η ουσία της δύναμης είναι η *βούληση προς δύναμη*, η ουσία της βούλησης είναι *βούληση προς δύναμη*». [δική μας η μετάφραση]

<sup>85</sup> Γι’ αυτό και στα ελληνικά σωστότερη θα ήταν η μετάφραση «*Βούληση προς Δύναμη*» για να εκφραστεί η κατεύθυνση προς την δύναμη και όχι η δύναμη ως στόχος.

<sup>86</sup> Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, [*Βούληση για δύναμη*], §692, σελ. 468, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996

επαναφοράς στην σύγχρονη εποχή του ζητήματος της δύναμης με τον τρόπο που το έθεσαν οι σοφιστές<sup>87</sup>.

Είναι λοιπόν ώρα να σχολιάσουμε ακόμα πιο επισταμένα το θεμελιακό ζήτημα της δύναμης και της βούλησης, δηλ. την *γένεση της διαφοράς της δύναμης*. Τι είδους διαφορά είναι αυτή; Η απάντηση του Nietzsche κάνει λόγο για μία ποσοτική διαφορά. Είναι ίσως η ποσοτική διαφοροποίηση μία μεταγενέστερη φάση αυτής της διαδικασίας; Υποθέτουμε πως όχι, διότι αυτή η διαδικασία δεν δύναται να χωριστεί σε προγενέστερα ή μεταγενέστερα στάδια. Η αρχή αυτής της διαδικασίας, αλλά και ο συνολικός ορισμός της δεν είναι γενο-λογικού χαρακτήρα. Οτιδήποτε λαμβάνει χώρα σε αυτήν λαμβάνει χώρα ταυτόχρονα και αμοιβαία<sup>88</sup>. Μόνο η αφηρημένη σκέψη, με εργαλείο την γλώσσα, μπορεί να αποσυνδέσει χρονικά (πριν- μετά) και ταυτόχρονα οντολογικά (ενότητα -πολλαπλότητα). Τίποτε δεν μπορεί να αφαιρεθεί γενο-λογικά από την όλη διαδικασία, δίχως η διαδικασία αυτή να αναιρεθεί ή να διασπαστεί στα εξ'ων συνετέθη. Τα πάντα χαρακτηρίζονται αμοιβαία. Με αυτόν τον τρόπο η διαφορά της ποσότητας δεν είναι κάτι διαφορετικό αλλά αμοιβαίο ως προς την ποιότητά της:

«Οι ποιότητες αποτελούν τους αξεπέραστους φραγμούς μας: δεν μπορούμε με τίποτε να εμποδίσουμε αυτό που απλά είναι ποσοτικές -διαφορές να γίνει αισθητό ως κάτι θεμελιακά διαφορετικό από την ποσότητα, δηλ. ως ποιότητες, που δεν μπορούν πλέον να αναχθούν η μία στην άλλη. Το καθετί όμως για το οποίο η λέξη «γνώση» έχει κάποιο νόημα αναφέρεται στην περιοχή μπορεί να υπάρξει αριθμηση, ζύγισμα, μέτρηση: δηλ. στην περιοχή της ποσότητας. – Ενώ αντιθέτως οι αξιακές μας αισθήσεις(...)προσκολλώνται στην ποιότητα, δηλ. στις δίκες μας και μόνο προοπτικές “αλήθειες”, οι οποίες δεν μπορούν με κανέναν τρόπο να γίνουν απολύτως γνωστές. Είναι ευνόητο ότι κάθε πλάσμα διαφορετικό από εμάς αισθάνεται άλλες ποιότητες και έτσι ζει σε άλλον κόσμο από ό,τι εμείς. Οι ποιότητες αποτελούν την πραγματικά ανθρώπινη ιδιοσυγκρασία. Να απαιτεί κανείς να εκληφθούν αυτές οι ερμηνείες και αξίες ως καθολικές και ίσως συγκροτητικές των αξιών, αυτό ανήκει στις κληρονομικές τρέλες της ανθρώπινης αλαζονείας»<sup>89</sup>.

Παρατηρούμε εδώ το γεγονός ότι η αντι-μεταφυσική σύλληψη του Όλου από τον Nietzsche έχει έναν τέτοιο πλαστικό χαρακτήρα, που τα πάντα εκλαμβάνονται σε αμοιβαιότητα. Η αρχή δεν διακρίνεται από αυτό που ορίζει, η βούληση δεν διαχωρίζεται από την διαφορά της δύναμης και άρα από την δύναμη

<sup>87</sup> Πρβλ. G. Simmel, Schopenhauer und Nietzsche, [Σοπενάουερ και Νίτσε], suhrkamp, Frankfurt a. M., 1995, [1906], σελ. 381. Ο Simmel υποστηρίζει εκεί ότι στην πρόθεση κάποιων να ταυτίσουν την σκέψη του Nietzsche με μία εκ νέου διατύπωση της σοφιστικής, «η αλήθεια της αναλογίας αυτής στέκει με το κεφάλι κάτω». Διότι, ενώ για τους σοφιστές το αντικειμενικό μέτρο ήταν το υποκείμενο, και επομένως δεν υπήρχε αντικειμενικό μέτρο, ο Nietzsche τοποθετεί εντός του υποκειμένου ένα αντικειμενικό στοιχείο. Για τους σοφιστές καθετί έχει αξία μόνο στην σχέση του με το υποκείμενο, το υποκείμενο βρίσκει απέναντί του και σε καθετί αυτό το ίδιο. Στον Nietzsche αντιθέτως το υποκείμενο αποκτά αξία μόνο στη σχέση του με ένα αντικειμενικό κριτήριο. Ο Simmel έχει απόλυτο δίκιο ως προς αυτή την παρατήρηση, θεωρεί όμως λανθασμένα ότι αυτό το αντικειμενικό κριτήριο είναι η ανάπτυξη της ανθρωπότητας σε ανώτερα στάδια. Στην πραγματικότητα αυτό το “κανονιστικό” και αντικειμενικό κριτήριο είναι η *βούληση για δύναμη*. Στην μορφολογία της βούλησης, που αυτή η αρχή εκφράζει, πρέπει επίσης να αναχθεί και η εξέλιξη της ανθρωπότητας.

<sup>88</sup> Αυτό ακριβώς συμβαίνει και στην πρώτη ιστορικά εξέλιξη της έννοιας του όντος, δηλ. στην θεωρητική φιλοσοφία του Kant. Σε αυτήν το αντικειμενικό είναι προκύπτει αμοιβαία τόσο ως προς το περιεχόμενο όσο και ως προς την μορφή του. Οι κατηγορίες της διάνοιας δεν διαχωρίζονται από την εμπειρία. Μορφή της γνώσης και εποπτεία συνυφαίνονται με τελείως αμοιβαίο τρόπο. Η εξέλιξη κάθε έννοιας της υπόστασης μας απαγορεύει την διάκριση σε οντολογικά επίπεδα ή στάδια. Αυτό το νόημα έχει άλλωστε στον Νίτσε η ανατροπή της σχέσης μεταξύ ταυτότητας και διαφοράς, την οποία δεν πραγματοποιεί ο Kant στην ηθική του θεωρία. Ούτε και η ηθική αξία δεν μπορεί να συγκροτηθεί πέραν της διαφοράς. Ο Kant αντιθέτως θα συγκροτήσει αφενός την ηθική αξία βάσει της ταυτότητας, και αφετέρου την διαφορά στην αντίθεσή της με την ταυτότητα αυτή. Ο πρακτικός Λόγος και άρα η ηθική αξία συγκροτούνται από την διαφορά, αφού όμως έχουν προηγηθεί αυτής. Γι' αυτό και ο Νίτσε θα υποστηρίξει ότι η ηθική συνείδηση έχει μείνει αλώβητη από την κριτική του Λόγου, και ότι στον ηθικό νόμο του Kant προϋποτίθεται μία ηθική οντολογία. Η ταυτότητα έχει προηγηθεί της διαφοράς. Δεν υπάρχει η αμοιβαιότητα την οποία πρώτος ο Kant θεμελίωσε με θεωρητικούς όρους στην πρώτη του κριτική. Θα τα εξετάσουμε πιο αναλυτικά όλα αυτά στο κεφάλαιο III.

<sup>89</sup> Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, [Βούληση για δύναμη], §565, σελ. 385, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996

την ίδια, η ποσότητα δεν διαχωρίζεται από την έκφραση μίας ποιότητας, η επιστημονική γνώση δεν μπορεί να διακριθεί από μία θεωρία των αξιών. Όταν ο Nietzsche σε μία σημείωσή του θεωρεί παράλογη την αναγωγή όλων των ποιοτήτων σε ποσότητες εννοεί το εγχείρημα της μηχανικής επιστήμης να αναγάγει όλες τις ποιότητες σε μετρήσιμα μεγέθη, δηλ. σε ποσότητες, κάτι που οφείλεται στο ότι η μηχανική υπερασπίζεται την διατήρηση, την εξισορρόπηση και άρα την ισότητα των ποσοτήτων των δυνάμεων στις συσχετίσεις τους. Από την μηχανική όμως λείπει ο καθορισμός της *κινητήριας δύναμης*, δηλ. η διαπίστωση μίας εσωτερικής αρχής γένεσης της διαφοράς<sup>90</sup>. Η *Βούληση για Δύναμη* μπορεί να οριστεί μετά από όσα είπαμε ως η *εσωτερική αρχή γένεσης των ποσοτικών διαφορών της δύναμης και ως η αρχή εσωτερικής γένεσης των ποιοτήτων της δύναμης*. Ο G. Deleuze έχει ορίσει με ακρίβεια την έννοια της βούλησης για δύναμη ως το *γενεαλογικό στοιχείο της δύναμης*, ταυτόχρονα διαφορικό [σημ. δική μας: αρχή γένεσης των διαφορών στην ποσότητα] και γενετικό [σημ. δική μας: αρχή γένεσης των ποιοτήτων που αντιστοιχούν σε κάθε διαφορά]<sup>91</sup>. Από την στιγμή λοιπόν που οι ποιότητες, όπως και καθετί άλλο, ανάγουν την γένεσή τους στην διαφορά, αυτό σημαίνει πως οι ποιότητες της βούλησης για δύναμη έχουν να κάνουν πάντοτε με την ιεραρχία. Όροι όπως “*κυριαρχία*” και “*υπακοή*” ανήκουν με τον ίδιο τρόπο στην βούληση για δύναμη, αποτελούν ποιότητές της, οι οποίες προκύπτουν αμοιβαία από την διαφορά. Το Είναι τίθεται ως αξία με την έννοια της τοποθέτησής του εντός μίας ιεραρχίας. Η μάχη του Nietzsche ενάντια στην μεταφυσική φανερώνει εδώ την πραγματική της σημασία. Να κατανοηθεί κάθε μορφή του Είναι υπό όρους αξιών, όχι όμως στα πλαίσια μίας ηθικής θεωρίας που εδράζεται στον γενο-λογικό ορισμό, επιζητώντας έτσι καθολικούς ρυθμιστικούς όρους ή προστακτικές. Να κατανοηθεί επομένως κάθε μορφή της ύπαρξης ως πολλαπλότητα, ως κάτι που συγκροτείται πρωτίστως από την διαφορά και όχι από την ενότητα ή την ταυτότητα. Η ύπαρξη προηγείται κάθε έννοιας της υπόστασης. Το ρυθμιστικό στοιχείο (η βούληση για δύναμη) τίθεται τώρα εντός της διαφοράς και έτσι δεν μπορεί να διαχωριστεί από την πολλαπλότητα και τον πλουραλισμό της δύναμης. Κατ’ αυτόν τον τρόπο δεν μπορεί να θεωρηθεί ως καθολικός και προστακτικός όρος, παρά μόνο στην *μορφή* του<sup>92</sup>, που είναι βέβαια η υπέρβαση και η άνοδος<sup>93</sup>. Να εδώ άλλο ένα κρυμμένο ζήτημα που αφορά στην σχέση του Nietzsche με τον Kant. Η ρυθμιστική αρχή των αξιών τίθεται ως μορφολογία, και όχι ως περιεχόμενο. Αυτό δεν είναι μία υπερβολή φορμαλισμού, που πηγάζει δήθεν από την άγνοια της πραγματικής ζωής, όπως πολλοί πίστεψαν (εννοούμε την γνωστή κριτική στον Kant). Πηγάζει τουναντίον από την πραγματική κατανόηση της ζωής, ότι δηλ. η ζωή κυριαρχείται από τον κομπορμισμό, από εξωτερικώς δεδομένα και ωφελιμιστικά νοήματα. Τα νοήματα αυτά δεν αγνοούν την μορφολογία της αρχής και την προστακτική της διατύπωση, αλλά την ανατρέπουν: από *εσωτερικά* καθοριζόμενη προστακτική γίνεται *εξωτερικά* καθοριζόμενη. Η ρυθμιστική αρχή τίθεται ως μορφολογία μίας εσωτερικής διεργασίας, διότι αυτό είναι το πραγματικό νόημα της κριτικής. Η ρυθμιστική αρχή δεν αφορά στόχους ή περιεχόμενα, διότι αυτά τίθενται εξωτερικά και αποτελούν προϊόντα της ετερονομίας. Αυτά είναι που αγνοούν την πραγματική πηγή της ζωής, την εσωτερική δηλ. γένεση των ποιοτήτων, αυτά ανατρέπουν έτσι την ιεραρχία και παραχαράζουν τον Λόγο (για τον Kant) ή το έλκεσθαι των δυνάμεων (για τον Nietzsche). Η διαφορά των φιλοσόφων αυτών έγκειται στο ότι ο Kant τοποθετεί αυτήν την μορφική αρχή ως εσωτερική αρχή στον Λόγο, και όχι στο διαφορικό στοιχείο της βούλησης, ενώ ο Nietzsche θέλει να πάει πιο βαθιά και την τοποθετεί ως εσωτερική αρχή γένεσης της διαφοράς της δύναμης και άρα ως την αρχή της ιεραρχίας. Υπό τους όρους αυτής της αρχής θα τοποθετηθεί από

<sup>90</sup> Ο. π., §§564, 660, 688

<sup>91</sup> G. Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σελ. 78, μετάφρ. Γ. Σπανός, έκδ. Πλέθρον, Αθήνα, 2002

<sup>92</sup> Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, [*Τάδε εφη Ζαρατούστρα*], I, “Von den Verächtern des Leibes”, [*Για τους περιφρονητές του σώματος*], καθώς και II, “Von der Selbstüberwindung”, [*Για την υπέρβαση του εαυτού μας*], Kröner Verlag, Leipzig, 1930

<sup>93</sup> Όπως είδαμε και πριν ο Nietzsche ισχυρίζεται ότι παρέχει μία *μορφολογία* της βούλησης στην αρχή του της *Βούλησης για Δύναμη*, (*Πέρα από το καλό και το κακό*, §19)



τον Nietzsche και ο Λόγος ως αξία ή νόημα εντός της ιεραρχίας. Στον Kant ο Λόγος δεν μπορεί να εξαιρεθεί από την ανατροπή των σχέσεων μεταξύ της διαφοράς και της ταυτότητας. Αν προχωρήσουμε λίγο αυτό το θέμα θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε πως ο Kant είναι ο μόνος από τους μεταφυσικούς φιλοσόφους που αχρηστεύει τον γενο-λογικό ορισμό. Στην γνωσιοθεωρία του το Ding an sich δεν έχει σημασία, οι όροι συγκρότησης του αντικειμενικού Είναι εδράζονται στον Λόγο, το on δεν προκύπτει ως Πράγμα ή ως ενότητα, αλλά αντιθέτως συγκροτείται ως όρος συσχέτισής (Gemeinschaft der Seienden). Δεν ολοκληρώνει όμως ο Kant το έργο του, καθώς διατηρεί το ηθικό υποκείμενο, έστω και αν αυτό τώρα δεν αναγνωρίζει εξωτερικές στοχοθεσίες. Δεν ολοκληρώνει δηλ. το έργο τοποθέτησης και του Λόγου εντός της εσωτερικής μορφικής και διαφορικής αρχής, αλλά ταυτίζει την αρχή αυτή με τον Λόγο. Αυτό το κάνει διότι αγνοεί το διαφορικό στοιχείο εντός του Λόγου, δηλ. τον γνήσιο ρόλο του βούλεσθαι. Βλέπουμε έτσι ότι στην ηθική του θεωρία ο αντικειμενικός νόμος προκύπτει από την ταύτιση της έλλογης βούλησης με τον Λόγο, δηλ. με τον πρακτικό Λόγο. Και βλέπουμε εν τέλει με ποιο τρόπο παραμένει ο Kant δεσμευμένος στον γενο-λογικό ορισμό: Η πηγή της διαφόρισης, δηλ. το βούλεσθαι, στην συσχέτισή του με τον Λόγο αποκόπτεται από κάθε συσχετισμό και από κάθε αντίθεση. Με αυτό τον τρόπο εννοούμε αυτό που είπαμε και πιο πάνω, ότι η πραγματική κριτική του Nietzsche στον Kant συνίσταται στο ότι ο Kant αποσυνδέει την βούληση από τον πόλεμο που διεξάγεται μέσα της. Για τον Kant η βούληση αποσυνδέεται από κάθε διαφορά και από κάθε συσχετισμό στην σχέση της με τον Λόγο. Για τον Kant η σχέση της βούλησης με τον Λόγο δεν είναι διαφορική, αλλά αποτελεί αντιθέτως μία σχέση της βούλησης με τον εαυτό της<sup>94</sup>. Και σε αυτό το στοιχείο διαπιστώνουμε και πάλι το γνωστό σωκρατικό-πλατωνικό μοτίβο του γενο-λογικού ορισμού του όντος να επανέρχεται, πιο κοντά τώρα στην πηγή του, δηλ. στο πεδίο της συνείδησης. Με αυτόν τον τρόπο θεωρεί ο Nietzsche ότι ο Kant δεν μπορεί εν τέλει να απεμπλακεί από τον γενο-λογικό ορισμό, διότι αυτός εδράζεται στην ή είναι η ίδια η συνείδηση και καταλήγει πάντα στο Λόγο ως το πεδίο άρσης της διαφοράς και παραποίησης του Είναι, δηλ. στο ηθικό υποκείμενο. Μόνο με την τοποθέτηση και του ίδιου του Λόγου ως όρου της ιεραρχίας, και όχι ως πηγή της ιεραρχίας, θα ολοκληρωθεί η οριστική ρήξη με τον γενο-λογικό ορισμό και θα εμφανιστεί η πραγματική σύσταση των αξιών.

Ανακεφαλαιώνοντας μπορούμε να πούμε ότι σε αυτό το κεφάλαιο επισκοπήσαμε την έννοια του Είναι που αποδέχεται ο Nietzsche. Αυτή δεν κερδίζεται αποκλειστικά και μόνο στην κριτική της αντιπαράθεση με την παραδοσιακή έννοια του Είναι, στην πλήρη ανατροπή της οποίας άλλωστε σκοπεύει. Έχει και η ίδια ένα θετικό περιεχόμενο και δείχνει πολύ συγκροτημένη. Οι ορισμοί των εννοιών είναι πολύ αυστηροί και συγκεκριμένοι. Στο επόμενο κεφάλαιο θα επισκοπήσουμε πιο εμπειριστωμένα την παραδοσιακή έννοια και την βάση της, υπό το νιτσεικό κριτικό πρίσμα πάντα. Θα οδηγηθούμε λοιπόν σε μία ανάλυση της συνείδησης και της σχέσης της με την κριτική του Nietzsche στην γενο-λογική έννοια του όντος. Η κριτική αυτή θα μας οδηγήσει στην παραδοσιακή έννοια της βούλησης και άρα στην μεταφυσική της σύλληψη. Θα καταλήξουμε τέλος στο θεμελιακό κριτικό θέμα της νιτσεικής σκέψης, το οποίο είναι η ανακάλυψη της ηθικής συνείδησης. Η ανακάλυψη της ηθικής συνείδησης, ως της βασικής πηγής του γενο-λογικού ορισμού, μας αποκαλύπτει τον πραγματικό στόχο αυτής της συνείδησης και αυτού του ορισμού και -κυρίως- την βασική ποιότητα της βούλησης που εκφράζεται εκεί, διότι θα δούμε πως ο Nietzsche ανακαλύπτει μία βασική βούληση να δρα ως ηθική

<sup>94</sup> Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, [Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών], BA 63, Werke in XII Bänden, hrsg. W. Weischedel, Band VII, suhrkamp, Frankfurt a. M. σελ. 58: «Hier ist aber vom objektiv-praktischen Gesetze die Rede, mithin von dem Verhältnisse eines Willens zu sich selbst, so fern er sich bloß durch Vernunft bestimmt, da denn alles, was aufs Empirische Beziehung hat, von selbst wegfällt» (Αντίθετα εδώ μας ενδιαφέρει ο αντικειμενικός πρακτικός νόμος, συνεπώς η σχέση της θέλησης με τον εαυτό της, κατά το μέτρο που η θέληση καθορίζεται μονάχα από την λογική, οπότε αποκλείεται αναγκαστικά κάθε τι που έχει σχέση με το εμπειρικό στοιχείο) [μετάφρ. Γιάννης Τζαβάρας, σελ. 79, Αθήνα- Γιάννινα, 1984, η έμφαση είναι δική μας]

συνείδηση (η Βούληση για αλήθεια). Ποιος είναι ο πραγματικός της στόχος και ποια η ποιότητά της; Και τέλος: από την στιγμή που όλες αυτές οι διεργασίες της ηθικής συνείδησης και του γενο-λογικού ορισμού λαμβάνουν χώρα εντός του Λόγου, εντός της συνείδησης, εντός της σκέψης, βρίσκοντας τόπο στην διαμόρφωση ενός ηθικού υποκειμένου, αποκαλύπτεται αφενός γιατί θα πραγματευτούμε την καταστροφή της μεταφυσικής έννοιας του Είναι και του Όντος από τον Nietzsche ως κριτική της υποκειμενικότητας, ως κριτική του εγώ, και γιατί η ολοκληρωτική άρση της ηθικής συνείδησης θα επιτευχθεί μόνο με την ανάδυση μίας νέας έννοιας του υποκειμένου. Ο σκοπός της εργασίας μας θα εμφανιστεί τότε σε όλη του την διάσταση (στο τελευταίο κεφάλαιο). Από όλη αυτή την ανάλυση λοιπόν σκοπός μας είναι να αναδείξουμε εν τέλει την θέση πως η ανατροπή της μεταφυσικής από τον Nietzsche δεν ολοκληρώνεται στην ανατροπή της έννοιας του Είναι και στην θεμελίωση μίας νέας δίχως μεταφυσικά ερείσματα έννοιας για την εξήγηση του Όλου (η βούληση για δύναμη είναι αυτή). Το αντι-μεταφυσικό εγχείρημα του Nietzsche μπορεί να ολοκληρωθεί μόνο στην αναίρεση της ηθικής συνείδησης, άρα μόνο με την αναίρεση του ηθικού υποκειμένου. Ολοκληρώνεται επομένως μόνο με την συγκρότηση μίας νέας έννοιας της υποκειμενικότητας, μονάχα στην συγκρότηση ενός άλλου υποκειμένου. Ενός υποκειμένου, όχι ηθικού, που δεν θα κυριαρχείται από την Βούληση για Αλήθεια. Αλλά που δεν θα σημαίνει ένα ανήθικο υποκείμενο, διότι το επίθετο “ανήθικος” τίθεται ως αντίθεση του ηθικού και άρα ανήκει στον γενο-λογικό ορισμό. Θα δούμε ότι αυτή είναι η νέα έννοια του υποκειμένου είναι η έννοια του Υπεράνθρωπου, ο υπεράνθρωπος είναι αυτό το άλλο υποκείμενο. Ο Υπεράνθρωπος ολοκληρώνει την καταστροφή της μεταφυσικής.

## II. ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ ΚΑΙ ΒΟΥΛΗΣΗ

### α) Το υποκείμενο στην γλώσσα

Το ζήτημα της *μεταφυσικής*, το ερώτημα δηλ. για την ισχύ των θεμελίων της, ανέγειρε πάντοτε και μία προβληματική σχετικά με την γλώσσα. Αυτό οφείλεται στο ότι ήδη για τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη η δομή της γλώσσας μοιάζει να έχει μία αναλογία με την δομή του πραγματικού κόσμου. Πραγματεύονται δηλ. και οι δύο την γλώσσα σε αναλογία με την δομή του φυσικού κόσμου<sup>95</sup>. Όταν τώρα επικεντρώνουμε το ενδιαφέρον μας στην νεώτερη μεταφυσική, μπορούμε να δούμε ότι η προβληματική της γλώσσας, αν και περισσότερο στο περιθώριο τοποθετημένη τώρα, παραμένει αναλλοίωτη, αποτελώντας μία από τις σημαντικότερες όψεις του ερωτήματος για την ισχύ των θεμελίων της μεταφυσικής. Και αυτό συμβαίνει διότι ουσιαστικά η κύρια δομή της μεταφυσικής σκέψης και ανάλυσης δεν μεταβάλλεται. Ας θυμηθούμε εδώ την αντίρρηση του Hobbes ενάντια στην δομή της καρτεσιανής μεταφυσικής:

«Είναι απόλυτα σίγουρο, ότι η διαπίστωση της πρότασης “εγώ υπάρχω” προκύπτει από την πρόταση “εγώ σκέφτομαι”, όπως σωστά μας διδάξε ο Descartes. Από πού όμως προκύπτει για εμάς η διαπίστωση του “εγώ σκέφτομαι”; Σίγουρα όχι από κάτι άλλο, παρά μόνο από το ότι για εμάς μία δραστηριότητα δίχως το ενυπάρχον σε αυτήν υποκείμενο αποτελεί κάτι το ακατανόητο. Όπως για παράδειγμα το περπάτημα δίχως κάποιον που περπατάει, η γνώση δίχως κάποιον που γνωρίζει, η σκέψη δίχως κάποιον που σκέπτεται»<sup>96</sup>.

Ο Hobbes δεν αναφέρεται βέβαια εδώ άμεσα στο ζήτημα της γλώσσας, αλλά στην προβληματική της έννοιας της ουσίας και των κατηγοριών ή ιδιοτήτων της. Αυτή όμως είναι μία γνήσια αριστοτελική προβληματική. Στην μεταφυσική του Αριστοτέλη το ερώτημα για το ον και την ουσία συνδέθηκε στενά με το είδος της έκφρασης ή εκφοράς του στον ομιλούμενο λόγο. «*Το ον πολλαχως λεγεται*». Η αριστοτελική διάκριση ανάμεσα σε μία ουσία και τις ιδιότητές της μοιάζει να εδράζεται στην γλωσσική διάκριση ανάμεσα στο υποκείμενο και τα κατηγορήματά του: «*Ονομάζω ουσία αυτό, το οποίο δεν μπορεί να ειπωθεί για ένα υποκείμενο ούτε ενυπάρχει σε ένα υποκείμενο*»<sup>97</sup>. Ότι λοιπόν μία δραστηριότητα δίχως το ενυπάρχον σε αυτήν υποκείμενο αποτελεί κάτι ακατανόητο, μοιάζει να συναρτάται, αν το δούμε στην ιστορική του προοπτική, με γραμματικές δομές. Δεν υφίσταται δηλ. κανένας τρόπος εκφοράς του λόγου, όπου ένα κατηγορήμα στέκεται μόνο του και ο λόγος αυτός καταλήγει σε κάτι καταληπτό. Κάθε κατηγορήμα οφείλει να γίνει κατανοητό ως το κατηγορήμα ενός φορέα του, διότι σε αντίθετη περίπτωση δεν θα ήταν κανένας τρόπος εκφοράς δυνατός. Για τον Αριστοτέλη κάθε τρόπος εκφοράς του λόγου αντιστοιχεί και σε έναν τρόπο του είναι και αυτή η αντιστοιχία τον οδηγεί στην ανακάλυψη των κατηγοριών.. Αυτό το οποίο ποτέ δεν μπορεί να αποδοθεί ως κατηγορούμενο ενός υποκειμένου, αποτελεί την πραγματική ουσία, την θεμελιώδη και πρώτη κατηγορία, στην οποία εδράζονται και όλες οι άλλες. *Κατηγορία* σημαίνει επομένως τον ύστατο τρόπο εκφοράς για ένα ον, όταν ρωτάει κανείς για το *τι εστι* αυτού: είναι ένα ποιόν, ένα ποσόν, μία ουσία κτλ. Μ ε αυτόν τον τρόπο αντιστοιχεί η γλώσσα στον πραγματικό κόσμο και αντιστρόφως. ; Όπως τονίζει ο Volkmann-Schluck για την αριστοτελική ανάλυση της πρότασης: «*Το όνομα θέτει το υποκείμενο*

<sup>95</sup> Πλάτων, *Σοφιστής*, 262c. Πρβλ. επίσης Κ. Η. Volkmann-Schluck, *Leben und Denken* (Interpretationen zur Philosophie Nietzsches), [*Ζωή και Σκέψη: Ερμηνείες για την φιλοσοφία του Νίτσε*], σελ. 74-76, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1968, Β. Κάλφας, *Περί Φύσεως* (το 2<sup>ο</sup> βιβλίο των *Φυσικών του Αριστοτέλη*), Εισαγωγή, σελ. 57, Αθήνα, 2004, [1999]

<sup>96</sup>R. Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie (Mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen)*, σελ. 157, μετάφρ. A. Buchenau, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1994, [1915]

<sup>97</sup> Αριστοτέλης, *Κατηγορία*, 2<sup>α</sup> 11

(subjectum), το ρήμα προσκομίζει τον προσδιορισμό του είναι (κατηγορούμενον) [seinsbestimmende Prädikat]. Το υποκείμενον διαμορφώνει ένα θεμελιακό χαρακτηριστικό της ουσίας, έτσι ώστε το είδος ως υποκείμενον, δηλ. το κάθε ατομικά προσδιορισμένο είναι [das in seinem είδος stehende Geeinzelte] να αντιπροσωπεύει την πραγματική ουσία»<sup>98</sup>. Το κατά πόσο πάντως έχει πραγματική βάση αυτή η αναλογία ή αντιστοιχία ανάμεσα στην γλώσσα και τον πραγματικό κόσμο, αυτό είναι το αντικείμενο της κριτικής. Η επικέντρωση του Nietzsche στο ζήτημα της γλώσσας στοχεύει ακριβώς στην απόρριψη αυτής της πρόσβασης της σκέψης, της οποίας όργανο είναι η γλώσσα, στον πραγματικό κόσμο ή στην αλήθεια<sup>99</sup>. Πρέπει όμως εδώ να τονίσουμε πως για τον Nietzsche η κριτική της γλώσσας στοχεύει να ανεγείρει το ερώτημα για τον πραγματικό χαρακτήρα και τις δυνατότητες της σκέψης. Η γλώσσα δεν είναι έτσι σε καμία περίπτωση το κεντρικό σημείο της κριτικής, διότι η σκέψη δεν εδράζεται στην γλώσσα. Αντιθέτως ο ανθρώπινος τρόπος σκέψης είναι αυτός που διαμορφώνει την γλωσσική δομή και την αναπτύσσει. Και σε αυτό βρίσκουμε την πραγματική οριοθέτηση ανάμεσα στην κριτική αυτή του Nietzsche και στην σύγχρονη κριτική της γλώσσας. Διότι η απλή αντικατάσταση της κανονικής καθημερινής γλώσσας από μία καθαρά λογική και φορμαλιστική δεν μας οδηγεί σε κάποιο συγκεκριμένο αποτέλεσμα. Μπορούν πράγματι να διαλυθούν οι πλάνες της σκέψης με αυτήν την μέθοδο; Κάτι τέτοιο δεν μπορούμε να το δεχτούμε αν μαζί με τον Nietzsche ισχυριστούμε πως ανάμεσα σε αυτά τα δύο (γλώσσα-σκέψη) υφίσταται μία τόσο στενή συνάρτηση και ταυτόχρονη γένεση<sup>100</sup>. Κάθε γλώσσα σχετίζεται άμεσα με έναν συγκεκριμένο τρόπο σκέψης, η οποία αναζητάει την αλήθεια ή τους όρους για την απόκτηση της αλήθειας. Για την αναλυτική φιλοσοφία όμως είναι η γλώσσα που δεσμεύει την σκέψη<sup>101</sup>. Για τον Nietzsche όμως ισχύει το αντίστροφο: Σε όλη την εξέλιξη της δομής της γλώσσας δεν εκφράζεται τίποτε άλλο παρά η σκέψη και μία βούληση πάνω στην οποία η σκέψη εδράζεται. Δεν κερδίζουμε επομένως τίποτα μέσω της γλωσσικής ανάλυσης και της διαμόρφωσης μίας νέας γλώσσας στα αυστηρά πλαίσια της μαθηματικής λογικής. Διότι και η μαθηματική λογική, όσο ουδέτερη και αν φαίνεται, δεν είναι τίποτε άλλο από άλλη μία προβολή της συνειδητής σκέψης και των όρων της. Ποιος θα μας πει όμως κάτι για το θεμέλιο της ίδιας της σκέψης, αν εν τέλει οι ίδιες οι επικοινωνιακές συμβάσεις και ανάγκες μας έχουν μεταβεί από την σκέψη την ίδια, κατά τις πρώτες στιγμές της ανάδυσής της, στην γλώσσα; Δεν παραπλανούν οι συμβάσεις και οι υποκειμενισμοί της γλώσσας την σκέψη, αλλά τόσο η σκέψη όσο και η γλώσσα ριζώνουν από κοινού στην ανάγκη συμβατικής, δηλ. στα

<sup>98</sup> K. H. Volkman-Schluck, *Leben und Denken (Interpretationen zur Philosophie Nietzsches)*, [Ζωή και Σκέψη: Ερμηνείες για την φιλοσοφία του Νίτσε], σελ. 76, Vitorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1968

<sup>99</sup> Όπως και οι περισσότεροι στοχαστές που ασχολήθηκαν με την δομή της γλώσσας πριν από αυτόν, ισχύει για τον Nietzsche ως αδιαμφισβήτητο γεγονός η άμεση σχέση ανάμεσα στην γλώσσα και την σκέψη. Αυτά τα δύο είναι αδιάκριτα. Πρβλ. σχετικά W. v. Humboldt, *Schriften zur Sprache*, hrsg. M. Böhler, σελ.3, Reclam, Stuttgart, 1995: «Η ουσία της σκέψης συνίσταται στην ανάκλαση (reflektieren), δηλ. στην διάκριση του σκεπτόμενου από το αντικείμενο της σκέψης(...). Η γλώσσα ξεκινάει άμεσα και ταυτόχρονα με την πρώτη στιγμή αυτής της ανάκλασης, και από την στιγμή που ο άνθρωπος ξυπνάει από την αμβλύνοια του όχλου, όπου το υποκείμενο καταβροχθίζει το αντικείμενο, και φτάνει στην αυτοσυνειδησία, τότε η λέξη αποτελεί την πρώτη ώθηση, την οποία δίνει ο ίδιος ο άνθρωπος, ώστε να μείνει ξαφνικά ακίνητος, κοιτάζοντας γύρω του να προσανατολιστεί». Στην αναλυτική φιλοσοφία πάντως αποδίδεται μία υπερβολική επίδραση της γλώσσας πάνω στην σκέψη, όπου ως μόνη δυνατότητα για την διάλυση της μεταφυσικής φαίνεται να αποτελεί μόνο η κατασκευή λογικών γλωσσικών σχημάτων. Είναι όμως μια λογικο-μαθηματική συντακτική κατασκευή τελείως ανεξάρτητη από την συνειδητή σκέψη, δηλ. από την πηγή κάθε λογικού σχήματος; Είναι η γλώσσα αυτό που παραπλανάει την σκέψη ή ισχύει μάλλον το αντίστροφο; Μήπως είναι η γλώσσα το όργανο ή το μέσο με το οποίο η σκέψη μας παραπλανά ως προς το πραγματικό γίνεσθαι των δυνάμεων;

<sup>100</sup> Βλ. σχετικά Fr. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, [Χαρούμενη επιστήμη], KSA 3, σελ. 590-593, §354. Ο Νίτσε ισχυρίζεται εκεί ότι η συνείδηση δεν είναι μία από πάντοτε δεδομένη ικανότητα των ανθρώπων. Η συνείδηση αναπτύχθηκε σταδιακά από την ανάγκη που δημιουργήθηκε για επικοινωνία (Mitteilung- Bedürftigkeit). Αυτό σημαίνει ότι ανάμεσα στην συνειδητή σκέψη και την γλώσσα πρέπει να υποθεθεί μία ταυτόχρονη γένεση και ανέλιξη.

<sup>101</sup> Πρβλ. J. Simon, *Sprache und Sprachkritik bei Nietzsche*, [Η γλώσσα και η κριτική της γλώσσας στον Νίτσε], στο: Über Fr. Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie, σελ. 63-97, hrsg. M. Lutz- Bachmann, Frankfurt a. M., 1985

δικά τους πλαίσια και όρους ενσωματωμένης, κατάληξης του επιστητού. Και πάλι εδώ πρέπει να δούμε την αδυναμία διαχωρισμού του γίνεσθαι των δυνάμεων σε στάδια και μεταβάσεις. Είπαμε ότι η μετάβαση δεν είναι κίνηση αλλά έλκεσθαι. Στην πραγματικότητα δεν υφίσταται ένα πριν και μετά στην σχέση μεταξύ γλώσσας και σκέψης. Η βούληση που εκφράζεται σε αυτά τα χαρακτηρίζει ταυτοχρόνως (ως συμβάσεις) και αντιστρόφως αυτά έπειτα την χαρακτηρίζουν ως βούληση για διευθέτηση του Είναι και έλεγχο πάνω σε αυτό, δηλ. ως *βούληση για αλήθεια*. Δεν είναι σωστό να λέμε ότι η σκέψη προηγείται και η γλώσσα ακολουθεί ή το αντίστροφο. Σκέψη και -οποιαδήποτε- γλωσσικά σχήματα είναι τελείως αδιάκριτα μεταξύ τους, δεν παραπλανεί το ένα το άλλο, αλλά είναι ταυτόχρονα “παραπλανημένα” ή μάλλον έτσι διευθετημένα από μία κυρίαρχη σε αυτά βούληση, ώστε να προβάλλουν τους όρους τους, ως όρους κάθε Είναι εν γένει. Με αυτό το νόημα πρέπει να κατανοηθεί μία σημαντική σημείωση του Nietzsche:

«Σταματούμε να σκεφτόμαστε, αν δεν επιθυμούμε άλλο να το κάνουμε αυτό υπό τον καταναγκασμό της γλώσσας, αμφιβάλουμε αν μπορούμε να δούμε αυτό το όριο ως όριο. *Η έλλογη σκέψη είναι μία ερμηνεία σύμφωνα με ένα σχήμα, το οποίο δεν μπορούμε να απορρίψουμε*»<sup>102</sup>.

Αυτό που εννοείται εδώ είναι βέβαια το γλωσσικό *σχήμα*, η γλωσσική δομή. Δεν υπάρχει διάκριση μεταξύ σκέψης και γλώσσας. Απορρίπτουμε το ένα σημαίνει κατ’ ανάγκη ότι απορρίπτουμε και το άλλο. Και τα δύο πρέπει με τον ίδιο τρόπο να αναχθούν, σύμφωνα με την νέα έννοια του Είναι που περιγράψαμε, σε ένα βούλεσθαι. Η ενασχόληση του Nietzsche με την γλώσσα ανάγεται επομένως στην ανάγκη απάντησης του ερωτήματος που η μεταφυσική άφησε άθικτο. *Ποιος θα μας πει κάτι για την σκέψη και τον Λόγο, ποιος δηλ. θα μας πει κάτι για αυτά από μία σκοπιά που δεν θα τίθεται εντός του Λόγου ούτε όμως και εκτός, αλλά από μία σκοπιά που θα τον εμπεριέχει σαν μέρος του συνόλου;* Και αυτή την σκοπιά ο Nietzsche έχει ήδη καταφέρει να την κερδίσει με την νέα έννοια του Είναι. Είναι η σκοπιά του βούλεσθαι εκείνου, που δεν τίθεται πλέον γενο-λογικά και άρα ανθρωπομορφικά, αλλά υπό τους πραγματικούς όρους του βούλεσθαι, δηλ. υπό όρους έλκεσθαι και *διαφοράς* του έλκεσθαι. Η σκέψη πρέπει στο τέλος να αναχθεί σε μία θεμελιακή *μορφολογία* του βούλεσθαι, στην βούληση για αλήθεια. Είμαστε λοιπόν στην αρχή αυτής της αναζήτησης με την οποία θα ασχοληθούμε σε αυτό το κεφάλαιο. Η κριτική της γλώσσας πραγματοποιείται λοιπόν από τον Nietzsche στα πλαίσια της εξής προβληματικής: Από την στιγμή που η γλώσσα και η σκέψη τίθενται ως αδιάκριτες στιγμές, θα μπορούσαμε στην βασική δομή της γλώσσας να ανακαλύψουμε τους πραγματικούς όρους σύστασης της σκέψης, δίχως με αυτό να υπονοείται κάποια παραχάραξη της σκέψης εκ μέρους της γλώσσας και μόνο. Ούτε η γλώσσα παραχαράσσει την σκέψη ούτε το αντίστροφο συμβαίνει. Αν το συλλαμβάνουμε έτσι οφείλεται στο ότι αυτή η προβληματική κατ’ ανάγκη πρέπει να διατυπωθεί γλωσσικά από κάποιον που σκέπτεται τους όρους της σκέψης του. Υπό τους όρους σύλληψης του Είναι από τον Nietzsche, όπου-καθώς είδαμε- κάθε όρος του συσχετισμού και άρα κάθε διαφοροποίηση των δυνάμεων ανάγεται σε ένα βούλεσθαι, η παραπάνω προβληματική γύρω από την γλώσσα και την σκέψη εδραιώνεται στην εξής θεμελιακότερη προβληματική: *Ποιο βούλεσθαι εκφράζεται εντός της γλώσσας και της σκέψης;* Και επομένως: ποια είναι η πραγματική ποιότητα, το πραγματικό νόημα της σκέψης;

Η κριτική του Nietzsche στην γλώσσα επικεντρώνεται σε τρεις βασικές έννοιες, οι οποίες φαίνεται να εδράζονται εν πολλοίς στις γλωσσικές συμβάσεις. 1) Στην έννοια της αλήθειας 2) Στην υποστασιοποίηση μίας έλλογης ουσίας, δηλ. στην προτεραιότητα της συνείδησης, και στην παραδοχή μίας πραγματικής ύπαρξης της ψυχής 3) Στην επακόλουθη έννοια της *ελευθερίας της βούλησης* και στον χαρακτηρισμό μίας πράξης ως *ανήθικης*. Και οι τρεις αυτές παραδοχές αποτελούν θεμελιακές θεωρήσεις της νεότερης μεταφυσικής και αυτό συμβαίνει είτε με ρητό είτε με ανομολόγητο και

<sup>102</sup> Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, [*Βούληση για δύναμη*], §522, σελ. 358, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996

επικαλυμμένο από την κριτική τους απόρριψη τρόπο. Ας αναλύσουμε τώρα αυτές τις έννοιες, υπό το πρίσμα της νιτσεϊκής κριτικής στην γλώσσα.

1) Στην φιλοσοφία το ζήτημα της αλήθειας σχετίζεται, ως γνωστόν, άμεσα με το ζήτημα της σύστασης των εννοιών. Αυτή η σύσταση όμως μας οδηγεί με την σειρά της σε μία προβληματική γύρω από την γλώσσα, και είδαμε λίγο πιο πάνω με ποιον τρόπο θεμελιακές έννοιες όπως οι αριστοτελικές κατηγορίες συνδέθηκαν άμεσα με τον τρόπο εκφοράς του λόγου. Η κριτική του Nietzsche αποκαλύπτει τώρα μία αμοιβαία γένεση της γλώσσας με την *ανάγκη για αλήθεια*. Διότι το ζήτημα της αλήθειας δεν προκύπτει από ένα υποτιθέμενο καθαρά θεωρητικό ενδιαφέρον του ανθρώπου, αλλά από την ανάγκη για επικοινωνία στην καθημερινή ζωή. Κατά την επεξεργασία αυτής της θέσης θα ισχυρισθεί ο Nietzsche ότι έχει ανακαλύψει την πραγματική διάσταση της έννοιας “αλήθεια”. Πρόκειται καταρχήν για μία διπλή διάσταση, της οποίας όμως το δεύτερο στη σειρά εμφανιζόμενο σκέλος είναι και το ουσιαστικό: αφενός λοιπόν η έννοια της αλήθειας εδράζεται κατά τον Nietzsche σε κάτι μη δυνάμενο ποτέ να αποδειχθεί, άρα σε μία πίστη. Ξέρουμε ότι τόσο στην επιστημονική όσο και στην φιλοσοφική ορολογία με την έννοια αλήθεια εννοείται μία *μη φαινομενική ύπαρξη του όντος*. Εδώ βρίσκεται το πρώτο σκέλος της διάστασης που ενέχει η έννοια αλήθεια, και για να την φέρει στην επιφάνεια επικαλείται ο Nietzsche τον μη-υποθετικό χαρακτήρα των επιστημονικών κρίσεων. Καταλήγει αμέσως έτσι στην ανακάλυψη της πραγματικής διάστασης εκείνης της γνώσης που ισχυρίζεται ότι δήθεν εδράζεται στην συνεχή εφαρμογή μίας μεθοδικής αμφιβολίας:

«Τι ξέρετε από πριν για τον χαρακτήρα της ύπαρξης για να μπορείτε να αποφανθείτε εάν το μεγαλύτερο πλεονέκτημα βρίσκεται στο μέρος της απόλυτης δυσπιστίας ή της απόλυτης εμπιστοσύνης;»<sup>103</sup>

Ο Nietzsche θεωρεί εδώ πέρα πως έχει ανακαλύψει ότι η έννοια της αλήθειας εδράζεται σε μία προειλημμένη και αναπόδευκτη κρίση για τον *πραγματικό* χαρακτήρα της ύπαρξης: στην κρίση δηλ. ότι στον πραγματικό του προσδιορισμό ο κόσμος και η ύπαρξη *δεν γίνονται*. Σύμφωνα με την επιστημονική μέθοδο η ύπαρξη βρίσκεται εν τω γίνεσθαι μόνο όσον αφορά στην *φαινομενική* της ύπαρξη. Με αυτή την έννοια αποδείχεται η “*απόλυτη δυσπιστία*”, δηλ. η αμφιβολία στις πεποιθήσεις, ως η πραγματική μέθοδος της επιστήμης και της φιλοσοφίας. Η απόλυτη δυσπιστία για την οποία κάνει λόγο ο Nietzsche αναφέρεται στην εν γένει επιστημονική σύλληψη για την αλήθεια, ως το εγχείρημα να βρεθεί πίσω από το αδιάκοπο γίνεσθαι ένα θεμέλιο που *δεν γίνεται*. Να βρεθεί δηλ. αυτό εις το οποίο θα μπορεί να αποδοθεί “*η απόλυτη εμπιστοσύνη*”. Ολόκληρο το φάσμα της επιστημονικής παράδοσης έτσι όπως αυτό καθορίστηκε από τον πλατωνισμό υπονοείται ότι εντάσσεται σε αυτούς του όρους σύλληψης του “αληθινού”. Η επίδραση αυτή του πλατωνισμού επενεργεί μέχρι και στον υπερβατολογικό ιδεαλισμό του Kant με την έννοια του Ding an sich να αποτελεί άμεση απόρριψη του φαινομενικού και του υπό όρους διαμορφωμένου χαρακτήρα της εμπειρικής μας γνώσης. Από την στιγμή που και η νεότερη φιλοσοφία θέτει το γίνεσθαι ως το “υπό όρους” και άρα ως το φαινομενικό, διατηρεί στις κύριες της γραμμές την παραδοσιακή – μεταφυσική σύλληψη της αλήθειας. Ο Nietzsche θέλει λοιπόν με το πιο πάνω απόσπασμα να δείξει ότι αυτή η μεθοδολογία της απόλυτης δυσπιστίας και αμφιβολίας για τις πεποιθήσεις στην οποία εδράζεται η επιστήμη αποτελεί επακόλουθο της πίστης σε ένα μη φαινομενικό Είναι της ύπαρξης. Εδώ ακριβώς τοποθετείται η πρώτη διάσταση της έννοιας “αλήθεια”. Η διάκριση της ύπαρξης σε φαίνεσθαι και είναι, άρα η “αλήθεια” σχετικά με τον “*πραγματικό χαρακτήρα αυτής της ύπαρξης*”, εδράζονται σε μία αναπόδευκτη μεταφυσική πίστη. Η πρώτη διάσταση της αλήθειας είναι επομένως η μεταφυσική της διάσταση.

<sup>103</sup> Fr. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, [Χαρούμενη επιστήμη], §344, KSA 3, σελ. 576

Όπως σχολιάσαμε σε πιο πάνω κεφάλαιο (σελ. 11-16) η ρήση για τον *θάνατο του Θεού* υπονοεί αυτήν ακριβώς την οπισθοχώρηση της πλατωνικής και θρησκευτικής έννοιας για την αλήθεια, έπειτα από την αποκάλυψη του βαθιά δογματικού, μη κριτικού και προειλημμένου της χαρακτήρα. Η αλήθεια αυτή συνδέθηκε με την παραδοχή ενός κατεξοχήν είναι, αποκομμένου από κάθε συσχετισμό, και άρα από κάθε όρο ή *διαφοροποιούσα αρχή*. Όταν ο Nietzsche μιλάει τώρα για μία μεγαλύτερη σημασία του ψέματος και της πλάνης σε σχέση με την αλήθεια εννοεί την πλήρη ανατροπή της παράδοσης και την αποκάλυψη του δογματικού της χαρακτήρα. Διότι με το ψέμα και την πλάνη ο Nietzsche δεν τοποθετείται στους αντίποδες του παραδοσιακού Είναι, αλλά στην πλευρά της ολικής καταστροφής των όρων του. Με το ψέμα και την πλάνη δηλ. δεν υπονοείται το πλατωνικό *μη ον*, διότι αυτό έχει τεθεί υπό τους όρους του γενο-λογικού όντος. Από την στιγμή που το *όντως ον* αποδείχεται ως δογματική πίστη, το ίδιο γίνεται και με το *μη ον*.

Η μία διάσταση της αλήθειας είναι λοιπόν η δογματική μεταφυσική. Δίπλα από αυτήν αναδύεται τώρα μία ακόμα πιο σημαντική της διάσταση, στην οποία άλλωστε εδράζεται και η πρώτη. Η πραγματική διάσταση της έννοιας “αλήθεια” η *ηθική* (αξιολογική) της διάσταση. Από την στιγμή που η σύλληψη της αλήθειας δεν προσκομίζει πειστήρια “για τον πραγματικό χαρακτήρα της ζωής” μπορούμε να υποθέσουμε ότι εν τέλει στην σύστασή της επενεργεί ένας ηθικός ή αξιολογικός προσανατολισμός των ανθρώπων. Ο Nietzsche εξηγεί ως προς αυτό:

«Οι άνθρωποι δεν φοβούνται τόσο να μην εξαπατηθούν, φοβούνται να μην υποστούν βλάβη από την απάτη. Ακόμη και σε αυτό το επίπεδο δεν φοβούνται κατά βάθος την απάτη αλλά τις άσχημες εχθρικές συνέπειες ορισμένων ειδών απάτης. Μόνο υπό μία παρόμοια περιορισμένη έννοια θέλει ο άνθρωπος την αλήθεια(...) Απέναντι στην καθαρή, άνευ συνεπειών γνώση είναι αδιάφορος, απέναντι στις ίσως επιζήμιες και καταστροφικές αλήθειες έχει ακόμα και εχθρική διάθεση»<sup>104</sup>.

Υπό αυτή την οπτική πρέπει η αναζήτηση της αλήθειας να αναχθεί στην ανάγκη του ανθρώπου να μην εξαπατηθεί. Εδώ αποκαλύπτεται ο ηθικός χαρακτήρας της παραδοσιακής σύλληψης της αλήθειας, ο οποίος αποτελεί και την πραγματική βάση της μεταφυσικής της διάστασης: Μία όψη του κόσμου είναι απολύτως αληθινή, ώστε θα ήταν ολέθριο να εξαπατηθούμε ως προς τον πραγματικό του χαρακτήρα. Η αναπόδεικτη μεταφυσική διάσταση (η ύπαρξη έχει μία καθεαυτή και απόλυτη όψη, η οποία δεν είναι εν τω γίνεσθαι) φαίνεται τώρα να εδράζεται σε μία άλλη βάση, ουσιαστικά ηθικού χαρακτήρα. Αυτή συνίσταται στην εξής κρίση: Η αλήθεια είναι προτιμότερη από το φαίνεσθαι και το γίνεσθαι. Πρόκειται πράγματι για μία ηθικού περιεχομένου κρίση από την στιγμή που στους όρους “αλήθεια” και “ψεύδος” αναγνωρίζεται μία χρησιμότητα. Στο ίδιο κείμενο αναφέρεται:

«Αυτή η πεποίθηση δεν θα μπορούσε να προκύψει αν η αλήθεια και το ψεύδος χαρακτηρίζονταν συνεχώς με τον όρο ωφέλιμο, όπως στην πραγματικότητα συμβαίνει. Άρα δεν μπορεί η πίστη προς την επιστήμη, η οποία αδιαμφισβήτητα είναι γεγονός, να ανάγεται σε έναν τέτοιο υπολογισμό ωφελιμότητας, αλλά αντιθέτως π α ρ ά τ ο ό τ ι σε κάθε στιγμή η επικινδυνότητα της “βούλησης για αλήθεια”, της “αλήθειας με κάθε κόστος” συνεχώς αποδεικνύεται (...). Κατά συνέπεια σημαίνει η “βούληση για αλήθεια”, όχι “δεν θέλω να εξαπατηθώ”, αλλά δεν μένει άλλη επιλογή: “δεν θέλω να εξαπατήσω, ακόμη και τον εαυτό μου τον ίδιο”. Αλλά με αυτό βρισκόμαστε στο έδαφος της ηθικής».

Δεν θέλω δηλ. να εξαπατηθώ, όχι επειδή ο κόσμος είναι πλάνη και ψέμα. Σε αυτή την περίπτωση η αλήθεια θα ήταν το πιο περιφρονητέο πράγμα. Δεν θέλω να εξαπατηθώ επειδή το αληθινό πρέπει να αντιπροσωπεύει μία ανώτερη αξία από το φαίνεσθαι και το ψέμα. Με αυτήν ακριβώς την σημασία πιστεύει ο Nietzsche ότι η γνώση αντιτίθεται στην ζωή. Στην παραδοσιακή έννοια της αλήθειας η

<sup>104</sup> Fr. Nietzsche, *Για την αλήθεια και το ψεύδος υπό εξωηθική σημασία*, στο « Η αλήθεια και η ερμηνεία», εκδ. Βάνιας, μετάφρ. Θ. Πενολίδης, σελ. 21-39, Θεσσαλονίκη, 1991

γνώση αντιπαρατίθεται στην ζωή. Μια από τις σημαντικότερες προτάσεις και διατυπώσεις του Nietzsche έχει ως εξής:

*«Οι προσδιορισμοί που απέδωσαν στο “αληθινό είναι” των πραγμάτων, είναι οι προσδιορισμοί του μη όντος, του μηδενός»<sup>105</sup>.*

Αποτελούν δηλ. οι προσδιορισμοί αυτοί μία άρνηση του πραγματικού γίνεσθαι των δυνάμεων, μία άρνηση που έχει ηθικό χαρακτήρα. Γι' αυτό και ο Nietzsche επικαλείται εδώ το *μη ον* και το ταυτίζει με το αληθινό είναι. Το ως τώρα αποδεκτό αληθινό Είναι, το όντως ον, η αυθύπαρκτη ουσία, αποτελεί το μηδέν διότι ακριβώς έχει ηθική χροιά. Στον γενο-λογικό ορισμό το ον τίθεται ως πράγμα, το Είναι του τίθεται ως αναλλοίωτη ενότητα. Αποτελεί το υπόβαθρο της πολλαπλότητας, όχι όμως ως διαφορά που θα το έθετε και το ίδιο εντός της πολλαπλότητας και θα το ταύτιζε με αυτό που υποβαστάζει και χαρακτηρίζει. Τίθεται ως αμετάβλητη ενότητα. Αυτό το οποίο χαρακτηρίζει, δηλ. το γίνεσθαι ως πεδίο οντοτήτων με σχετικό είναι, τίθεται υπό όρους κίνησης και μεταβολής. Κατ' αυτόν τον τρόπο η διαφορά χάνει την σύνδεσή της με το Είναι, τίθεται ως κατηγορικός προσδιορισμός του. Ο γενο-λογικός ορισμός, που αγνοεί την διαφορά και μετατρέπει το έλκεσθαι σε κίνηση, έχει τεθεί από την γνώση ως *ανώτερη αξία* για λόγους θεμελιωτικούς. Η πρόταση “δεν θέλω να εξαπατήσω ούτε και τον εαυτό μου” σημαίνει ότι αναζητώ ένα σταθερό κέντρο εξήγησης, ένα αρχιμήδειο σημείο και έτσι θέτω την *γνώση* (δηλ. το σταθερό κέντρο της ενότητας και το ον) πάνω από την *ζωή* (από την δίχως σταθερό κέντρο επιτελούμενη γένεση της διαφοράς) και άρα πάνω από το βούλεσθαι. Η αντιπαράθεση έτσι γνώσης και ζωής είναι ηθικού χαρακτήρα, η γνώση αναγνωρίζεται ως *ανώτερη αξία*, από κάποιον που επιθυμεί την γνώση. Το πραγματικό γίνεσθαι όμως, (όχι η κίνηση, αλλά το έλκεσθαι των δυνάμεων), δεν έχει κέντρο, αλλά πλουραλισμό κέντρων. Πρόκειται όπως είδαμε για βουλευτική κέντρα, για κέντρα βουλήσεων- προς- δύναμη, που γενούν τις διαφορές της δύναμης-γεννώντας τον εαυτό τους ταυτοχρόνως- και συνάμα την δύναμη και τις ποιότητές της. Εδώ δηλ. η αξία γεννιέται ως διαφορά και πλουραλισμός, ως διάσπαση άπειρων κέντρων-βούλεσθαι σε άπειρες ποιότητες-βούλεσθαι. Βλέπουμε λοιπόν γιατί ο ηθικός χαρακτήρας του γενο-λογικού όντος τίθεται από τον Nietzsche στο «μηδέν». Διότι το έλκεσθαι των δυνάμεων έχει κάθε άλλο παρά ηθικό χαρακτήρα. Δεν εκφράζει δηλ. μία κανονιστικού και καθολικού περιεχομένου αξία, αλλά έναν πλουραλισμό αξιών που εκφράζουν κυριαρχικές νοηματοδοτούσες βουλήσεις. *Η αξία δηλ. τίθεται από αυτό το οποίο η παλαιά έννοια της αλήθειας θέλει να καταργήσει, δηλ. από το βούλεσθαι. Από την στιγμή που σε αυτήν η ενότητα τίθεται ως η ανώτερη αξία, η αξία αυτή είναι η αξία του μηδενός δηλ. η κατάργηση κάθε βούλεσθαι και άρα κάθε αξίας.* Αυτή η ανώτερη αξία τίθεται από την γνώση στην άρση του βούλεσθαι που γεννάει την διαφορά και άρα τον συσχετισμό. Ο προσδιορισμός λοιπόν του Είναι ως ενότητας τοποθετεί το Είναι στο *μηδέν* και το όντως ον στο *μη ον*. Πόσο μάλλον όταν η ανώτερη αξία της γνώσης έχει τεθεί ως καθολική πάνω από κάθε άλλη. Αποκόπτοντας έτσι ακόμη και την αξία από τον συσχετισμό, την διαφορά και το έλκεσθαι, ο γενο-λογικός ορισμός θέλει να τοποθετήσει πάνω από το Είναι, αυτή την θεώρηση, η οποία καταργεί το Είναι: την ηθική, την ενότητα ως καθολική αξία. Η ενότητα όμως είναι ο προσδιορισμός του «μηδενός», η κατάργηση της διαφοράς, της πολλαπλότητας και άρα του Είναι των δυνάμεων.

Η αναφορά μας αυτή στην έννοια της αλήθειας οφείλεται στο ότι ο Nietzsche ισχυρίζεται πως ο ηθικός αυτός χαρακτήρας της μπορεί να εντοπιστεί στην γλώσσα. Από αυτόν τον χαρακτήρα μάλλον πηγάζει και η ίδια η δομή της γλώσσας. Ένα εγχείρημα να αναδειχθεί αυτή η στενή συνάρτηση ανάμεσα στις γραμματικές δομές και στην ηθική χροιά της σύλληψης του “αληθινού” αποτελούσε εκείνο το μικρό κείμενο του 1873 με τον τίτλο *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. Ισχυρίζεται

<sup>105</sup> Fr. Nietzsche, *Λυκόφως των Ειδώλων*, “Ο Λόγος στην φιλοσοφία”, §6, σελ. 30, μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, εκδοτική Θεσσαλονίκης, χ.χ.



σε αυτό ο Nietzsche ότι η έννοια της αλήθειας, αλλά και η γνώση γενικά, δεν μπορεί να αναχθεί σε μία καθαρά θεωρητική ανάγκη του ανθρώπου. Έρχεται έτσι σε αντίθεση με την παραδοσιακά διατυπωμένη θέση<sup>106</sup>. Η ανάγκη για γνώση εδράζεται πολύ περισσότερο στις ανάγκες επικοινωνίας μεταξύ των ανθρώπων. Αυτή τώρα η επικοινωνία ταυτίζεται ουσιαστικά με την διαμόρφωση των όρων εκείνων που θα μπορούσαν να την καθολικεύσουν. Κατ' αυτόν τον τρόπο η συνολική ανάπτυξη της γλώσσας συναρτάται άμεσα με ένα εγχείρημα για την επίτευξη καθολικής επικοινωνίας. Η γλώσσα τώρα καθίσταται το κατεξοχήν εργαλείο ή μέσο για την εκπλήρωση αυτής της ανάγκης και σε αυτήν οι όροι της καθολικής επικοινωνίας, και άρα της «αλήθειας», έχουν ήδη από την αρχή σχηματιστεί τόσο στην γλωσσική γραμματική δομή όσο και στην σήμανση των πραγμάτων. Η ανάγκη για «αλήθεια» λοιπόν δεν είναι θεωρητική και ουδέτερη, αλλά συναρτάται με την ανάγκη για καθολική επικοινωνία. Αυτή η τελευταία ανάγκη εξαρτάται τώρα με την σειρά της από την διαγραφή ή τον παραμερισμό των ατομικών ιδιομορφιών. Η γλώσσα λοιπόν έχει να κάνει με μία αυθαίρετη καταρχήν γενίκευση, η οποία καταργεί τις ατομικές ιδιαιτερότητες, και αυτός ο χαρακτήρας της πρέπει να αναχθεί στον τρόπο σύλληψης του «αληθινού». Σε αυτήν ακριβώς την διαδικασία εδράζεται τώρα και η ίδια η λογική έννοια της υπόστασης, όπως εν τέλει και η οντολογική προτεραιότητα του γενικού, του σταθερού και άχρονου. Σίγουρα σε αυτό το κείμενο ο Nietzsche εκφράζει μία νομιναλιστική θέση, αυτό όμως είναι μόνο το πρώτο βήμα για τον σκοπό του. Η άποψη στην οποία θέλει να καταλήξει είναι ότι η μεταφορά, όπως λέει, μίας αισθητής εικόνας στο αφηρημένο πεδίο της έννοιας δεν εξασφαλίζει μία γνωσιοθεωρητική πρόσβαση στην ουσία των πραγμάτων (Νομιναλισμός), διότι αυτή η μεταφορά είναι *αισθητικού χαρακτήρα* και εδράζεται σε ένα καλλιτεχνικό ένστικτο του ανθρώπου. Η ανάγκη για αλήθεια δεν ήταν λοιπόν κατά τα πρώτα της στάδια θεωρητικού αλλά αισθητικού χαρακτήρα. Δεν ήταν η βούληση για αλήθεια, παρά η βούληση για επίφαση και (καλλιτεχνική) δημιουργία αυτή που δρούσε εντός της επικοινωνίας και της γλώσσας. Αυτή όμως η δημιουργική βούληση μεσολαβεί αργότερα από την κοινωνική σύμβαση και έτσι η *αισθητική* πηγή της «αλήθειας» (ή επικοινωνίας) γίνεται *ηθική* πηγή. Μετατρέπεται δηλ. πλέον από μια αυστηρά κανονιστική διάθεση. Και αυτό ακριβώς μπορεί να εντοπιστεί πρώτα-πρώτα εντός της γλώσσας:

“Τι είναι λοιπόν αλήθεια; Μία κινούμενη στρατιά μεταφορών, μετωνυμιών, ανθρωπομορφισμών, κοντολογίς ένα σύνολο ανθρώπινων αναφορών που κλιμακώθηκαν, αποδόθηκαν, στολίστηκαν με τρόπο ποιητικό και ρητορικό, και όπου μετά από μακρόχρονη χρήση, φαίνονται πια σε έναν λαό σταθερές, κανονιστικές και δεσμευτικές: οι αλήθειες είναι ψευδαισθήσεις των οποίων η απατηλή φύση ξεχάστηκε, φθαρμένες μεταφορές που έχασαν την αισθητική τους δύναμη(...) Ακόμα δεν γνωρίζουμε από πού κατάγεται η ορμή προς την αλήθεια: διότι ως τώρα ακούσαμε μόνο για την υποχρέωση που επιβάλλει η κοινωνία, για να υπάρξει ως κοινωνία, την υποχρέωση του καθενός να λέει την αλήθεια, δηλ. να χρησιμοποιεί τις συνήθειες μεταφορές, άρα, για να εκφραστούμε ηθικά: για την υποχρέωση να ψεύδονται όλοι σύμφωνα με μία πάγια συνθήκη, να ψεύδονται σωρηδόν με ένα ύφος δεσμευτικό για όλους”<sup>107</sup>.

Η αποτίμηση επομένως του καθολικού ως μία ανώτερη αξία από το ατομικό και το ιδιαίτερο, η αποτίμηση δηλ. της γνώσης με τον κανονιστικό της χαρακτήρα ως κάτι επιβεβλημένο και δεσμευτικό, διαγράφεται αρχικά στο πεδίο της γλώσσας. Η εξέλιξη των γλωσσικών δομών μας παραπέμπει καταρχήν στην *εξω-ηθική* (außermoralisch) προέλευση της γνωστικής πρόσβασης του ανθρώπου στον κόσμο, όπου καθετί ερμηνεύεται δημιουργικά σύμφωνα με ένα καλλιτεχνικό ένστικτο. Αργότερα θα προκύψει ο ηθικός και συμβατικός χαρακτήρας της γνώσης, όπου το αληθινό ταυτίζεται με το σταθερό και το καθολικό.

<sup>106</sup> Πρβλ. Αριστοτέλης, *Μετά τα φυσικά*, 980<sup>a</sup> 21

<sup>107</sup> Fr. Nietzsche, Fr. Nietzsche, *Για την αλήθεια και το ψεύδος υπό εξωηθική σημασία*, στο « Η αλήθεια και η ερμηνεία », εκδ. Βάνιας, μετάφρ. Θ. Πενολίδης, σελ. 21-39, Θεσσαλονίκη, 1991

2) Έπειτα από την θεώρηση του αληθούς στοιχείου στην γλώσσα συναντάμε ένα ακόμα πιο σημαντικό γλωσσικό μόρφωμα. Πρόκειται για το *υποκείμενο*, τόσο το γραμματικό όσο και την έννοια του έλλογου υποκειμένου. Ο Nietzsche θεωρεί πως η κοινή δομή της πρότασης σε όλες τις ινδοευρωπαϊκές γλώσσες (ουσιαστικό- ρήμα- κατηγορούμενο) είναι ουσιαστικά μία *λογική* δομή. Οι γραμματικές δομές είναι ουσιαστικά λογικές δομές και έτσι και πρέπει κανείς να αναγάγει το σύνολο των γραμματικών μορφών σε εκείνους ακριβώς τους όρους, με τους οποίους και μόνο η έλλογη σκέψη και εν γένει η συνείδηση καθίσταται δυνατή. Οι γραμματικές δομές της γλώσσας πρέπει επομένως να εξεταστούν σε άμεση συνάρτηση με την προσπάθεια της συνειδητής σκέψης για την εδραίωση *πάγιων μορφών*. Η γλώσσα είναι επομένως το πεδίο εκείνο της έκφρασης του ανθρώπου, το οποίο κυριαρχείται πλήρως από τον αυστηρά κανονιστικό έλλογο τρόπο σκέψης. Σε ένα σημαντικό απόσπασμα από την *Χαρούμενη Επιστήμη* γράφει ο Nietzsche:

«Μου φαίνεται τώρα ότι (...) η λεπτότητα και η δύναμη της συνείδησης εξαρτάται πάντα από την ικανότητα επικοινωνίας ενός ανθρώπου (ή ενός ζώου), και ότι με την σειρά της αυτή η ικανότητα επικοινωνίας βρίσκεται σε σχέση με την *α ν ά γ κ η* για επικοινωνία. Διότι *ας* το ξαναπούμε: Ο άνθρωπος όπως και κάθε ζωντανό πλάσμα σκέφτεται συνεχώς, όμως αυτό δεν το ξέρει. Η σκέψη που φτάνει στο επίπεδο της συνείδησης αποτελεί ένα μικρό μονάχα τμήμα αυτού, και πιστεύουμε μάλλον: το πιο επιφανειακό, το πιο άσχημο μέρος. Διότι μόνο αυτό το μέρος της σκέψης *π ρ α γ μ α τ ώ ν ε τ α ι μ ε λ έ ξ ε ι ς*, δηλ. με *σ η μ ε ί α ε π ι κ ο ι ν ω ν ί α ς*, με τα οποία αποκαλύπτεται από μόνη της η καταγωγή της συνείδησης. Εν ολίγοις το συμπέρασμα είναι ότι η εξέλιξη της γλώσσας με την εξέλιξη της συνείδησης *πάνε μαζί*»<sup>108</sup>.

Ένα σημαντικό συμπέρασμα εδώ είναι ότι για τον Nietzsche η συνειδητή σκέψη δεν αποτελεί μία εσωτερικά πραγματοποιούμενη διαδικασία, αλλά σε αυτήν εκφράζεται κάτι πολύ διαφορετικό σε σύγκριση με μία πραγματικά εσωτερική διεργασία. Η γλώσσα είναι ένα σημαντικό βήμα το οποίο εκφράζει την συσχέτιση του ανθρώπου με εξωτερικές προς αυτόν καταστάσεις. Η γλώσσα προκύπτει από την κοινωνικοποίηση ή την εξωτερίκευση των ανθρώπινων αναγκών. Συνείδηση και γλώσσα επομένως δεν εκφράζουν η μεν μία ουσία η δε μία άμεση πρόσβαση στην ουσία, παρά εκφράζουν την σχέση της σκέψης με τελειώς εξωτερικά δεδομένες διεργασίες και ανάγκες που αποβλέπουν στην κατηγοριοποίηση και την ταξινόμηση. Επειδή λοιπόν και τα δύο αυτά είναι ουσιαστικά κανονιστικού και συμβατικού χαρακτήρα, γι' αυτό αποτελούν και κάτι επιφανειακό:

«Αυτός ο φιλόσοφος υπέθετε ότι ο κόσμος είναι “γνωστός” καθώς τον ανήγε στην “ιδέα”: δεν συνέβη άραγε αυτό επειδή η ιδέα του ήταν τόσο οικεία, 'στα πλέον δεν είχε τίποτε να φοβηθεί από την ιδέα; Αχ, αυτή ή αυτάρκεια των φιλοσόφων (...). Διότι “ό,τι είναι γνωστό είναι και αντικείμενο γνώσης” : σ' αυτό συμφωνούν όλοι. Ακόμα και οι πιο προσεκτικοί ανάμεσά τους πιστεύουν ότι το οικείο είναι ευκολότερα αναγνωρίσιμο από το ξένο: επιζητείται για παράδειγμα μία μεθοδολογία, να ξεκινάει κανείς από τον “εσωτερικό κόσμο”, από τα “γεγονότα της συνείδησης”, διότι αυτά αποτελούν *το πιο γνωστό* σε εμάς κόσμο. Σφάλμα των σφαλμάτων! Γνωστό είναι το οικείο και το οικείο είναι ό,τι πιο δύσκολο για να γνωρίσει κανείς, να το δει δηλ. ως πρόβλημα, ως κάτι ξένο, σαν κάτι “έξω από εμάς”»<sup>109</sup>.

Η συνείδηση δεν μπορεί επομένως να θεωρηθεί σύμφωνα με τον Nietzsche σαν ένα πεδίο στο οποίο εδρεύουν αιώνιες νόρμες. Προκύπτει αποκλειστικά από την ανάγκη για επικοινωνία και με την ανάπτυξη της γλώσσας γίνεται ουσιαστικά ένα δίκτυο σύνδεσης ανάμεσα στους ανθρώπους. Για την γνώση επομένως του εσωτερικού πεδίου η γλώσσα και η συνείδηση δεν μπορούν να έχουν καμία προτεραιότητα. Τα ίδια αυτά αποτελούν απόρροια των πραγματικά εσωτερικών διεργασιών που μένουν αθέατες: «*Το ζόρκι των καθορισμένων γραμματικών λειτουργιών είναι σε τελική ανάλυση το ζόρκι*

<sup>108</sup> Fr. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, [*Χαρούμενη Επιστήμη*], §354, KSA III, σελ. 592

<sup>109</sup> Ο. π., §355, KSA III, σελ. 594

φυσιολογικών αξιολογικών κρίσεων...»<sup>110</sup>. Η συνεχής προσπάθεια της σκέψης στην ενσάρκωσή της στην γλώσσα για την καθολικότητα, την ταυτότητα και την ενότητα δεν αποτελεί το πρώτο στάδιο της επιστημονικής γνώσης αλλά μάλλον το τελευταίο, αυτό στο οποίο οι πραγματικές διεργασίες έχουν αφανιστεί χάριν της ανάγκης για επικοινωνία της γνώσης και για θεμελίωσή της.

«Η γλώσσα και οι προκαταλήψεις σύμφωνα με τις οποίες η γλώσσα έχει δομηθεί, αποτελούν για μας με διάφορους τρόπους ανασταλτικούς παράγοντες για την θεμελίωση των εσωτερικών διεργασιών και ορμών. Αυτό φαίνεται για παράδειγμα με το γεγονός ότι υπάρχουν λέξεις μόνο για τον υπερθετικό βαθμό αυτών των διεργασιών και ορμών: και είμαστε συνηθισμένοι να μην παρατηρούμε εκεί που μας λείπουν λέξεις, διότι είναι ντροπιαστικό εκεί ακριβώς να σκεφτούμε. Γι' αυτό και κάποτε συμπεράιναν ακούσια ότι εκεί που σταματάει το βασίλειο των λέξεων, σταματάει το βασίλειο της ύπαρξης»<sup>111</sup>.

Η νιτσεική προσέγγιση στο ζήτημα της γλώσσας πρέπει λοιπόν να προσεχθεί, διότι αφορά όπως βλέπουμε την ταύτιση του τρόπου σκέψης (Denkweise), ο οποίος συγκεκριμενοποιείται στην γλώσσα, με τον τρόπο ύπαρξης (Seinsweise). Το πρόβλημα αυτό δεν τίθεται από τον Nietzsche δίχως λόγο. Τίθεται επειδή ακριβώς αποτελεί ένα από τα κολοσσιαία ζητήματα της νεώτερης φιλοσοφίας. Όπως είδαμε και πιο πάνω (σελ. 20) η νεώτερη μεταφυσική απομακρύνεται από την αρχαία ελληνική αντίληψη για την σταθερότητα και το αναλλοίωτο, ως τους όρους ανάδυσης της ουσίας του όντος. Χαρακτηριστικό της νεώτερης σκέψης γίνεται η αποδοχή της απόλυτης αμοιβαιότητας στην εξάρτηση και του απόλυτου συσχετισμού των όντων (Relation-alität der Seienden), ως συστατικού όρου της ύπαρξής τους. Αυτό είναι και το νόημα άλλωστε της μηχανικής επιστήμης. Η φιλοσοφική εργασία απομακρύνεται λοιπόν σταδιακά από την ακραιφνή οντολογική έρευνα και συναρμόζεται με τον συσχετισμό, ως τον καταστατικό όρο ανάδυσης του όντος. Κατ' αυτόν τον τρόπο είναι αναγκασμένη να στρέψει την εννοιολογική της εργασία προς την επεξεργασία των κρίσεων. Διότι η έρευνα προσαρμοζόταν σε αυτόν τον απόλυτο συσχετισμό με την εξακρίβωση σχέσεων εννοιών μέσα σε κάθε πρόταση, που θα ισχυριζόταν κάτι για αυτήν την αμοιβαιότητα των επενεργειών αναμεταξύ των όντων. Είναι τώρα γνωστό ότι η επιτέλεση αυτής της εργασίας εξακρίβωσης σχέσεων εννοιών εδράστηκε στην παραστασιακότητα, όχι για κανέναν άλλο λόγο, αλλά επειδή ακριβώς αυτή η αμοιβαιότητα και ο απόλυτος συσχετισμός, ως ο συγκροτητικός όρος κάθε ύπαρξης, είναι όρος τόσο ακατάλυτος, που δεν θα μπορούσε να εξαιρεθεί από αυτόν ούτε η ίδια η γνώση. Έτσι το θεμέλιο της επιστημονικής γνώσης τίθεται κατά αναγκαίο τρόπο στα πλαίσια της σχέσης και αμοιβαιότητας μεταξύ ενός υποκειμένου και ενός αντικειμένου, μεταξύ μίας παράστασης και ενός αντικειμένου της παράστασης. Σε αυτό ακριβώς το σημείο πρέπει να τοποθετηθεί η άποψη του Nietzsche για την προσέγγιση των όρων της σκέψης στους όρους συγκρότησης της ύπαρξης. Αυτή η προσέγγιση είναι επίσης η βάση στην οποία τίθεται και η προβληματική της γλώσσας. Γι' αυτό ακριβώς και παρατηρούμε ότι οι περισσότερες νύξεις του Nietzsche πάνω στον ρόλο της γλώσσας διατυπώνονται σε συνάρτηση με την κριτική του στην καρτεσιανή μεταφυσική. Αυτή η προσέγγιση ή η επιβολή των όρων της σκέψης στους όρους της ύπαρξης και συγκρότησης του όντος φανερώνεται καλύτερα από οπουδήποτε αλλού στις απαρχές της θεμελίωσής της. Ως επιστήμων που βοήθησε και ο ίδιος στην εδραίωση της μηχανικής, ο Descartes εξέλαβε πρώτος το ζήτημα εδραίωσης της γνώσης στα πλαίσια της νέας επιστήμης, ως ζήτημα εδραίωσης της απόλυτης σχεσιακότητας στην πραγματική της βάση. Γι' αυτό και πιο πάνω στην εισαγωγή μας (σελ. 6) αναφέραμε, πως το στοιχείο εκείνο που κατεξοχήν διαχωρίζει την παλαιά μεταφυσική έρευνα από αυτή που αναδύθηκε με τον Descartes έγκειται στο ότι τώρα δεν επιζητείται η θεμελιακή αρχή του όντος, αλλά η θεμελιακή αρχή της γνώσης για το όν. Η γνώση δεν μπορεί δηλ. τώρα να εδραιωθεί στο αναλλοίωτο ενός όντος ή μίας ιδέας, διότι κάτι τέτοιο διαφεύγει κάθε συσχετισμού, και άρα κάθε γνώσης. Η γνώση τώρα μπορεί να εδραστεί μόνο στο θεμέλιο της σχεσιακότητας, διότι

<sup>110</sup> Fr. Nietzsche, *Πέρα από το καλό και το κακό*, §20, μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη, χ.χ.

<sup>111</sup> Fr. Nietzsche, *Morgenröte [Αυγή]*, §115, KSA 3, σελ. 107

στην σχεσιακότητα περικλείεται όλο το φάσμα της γνώσης, η γνώση είναι συσχετισμός, είναι μεσολάβηση. Και για τον Descartes φυσικά το θεμέλιο *σχεσιακότητας* δίνεται στον συσχετισμό μεταξύ συνειδητού υποκειμένου και αντικειμένου. Αυτή η συσχέτιση δεν αποτελεί βέβαια το Είναι της σχεσιακότητας (αυτό είναι ο Θεός), αλλά το θεμέλιο της γνώσης της, αποτελεί δηλ. το θεμέλιο κάθε μεσολάβησης. Με αυτή την σημασία τοποθετείται από τον Descartes το *σκεπτόμενο εγώ* στην θέση της πρώτης υπόστασης. Ως υπόσταση δεν έχει την σημασία της πηγής του Είναι της σχεσιακότητας, αλλά του θεμελίου κάθε γνωσιακής πρόσβασης σε αυτό. Αυτό το τελευταίο στοιχείο, ότι δηλ. η συνείδηση αποτελεί το θεμέλιο κάθε μεσολάβησης, μας οδηγεί ταυτόχρονα και στην κύρια παραδοχή του νεώτερου ιδεαλισμού, πως η συνείδηση είναι συστατικός όρος εντός της μεσολάβησης, και άρα της γνώσης του όντος. Οι ιδιότητές της μεσολαβούν την εξωτερική ύπαρξη. Οι ιδέες (οι παραστάσεις) αποτελούν τις πραγματικές ιδιότητες ή τα κατηγορήματα κάθε εξωτερικού προσδιορισμού του όντος, διότι κανένας εξωτερικός συσχετισμός δεν μπορεί να δοθεί σε άλλη μορφή γνώσης από αυτήν της παράστασης σε μία συνείδηση. Σε αυτό έγκειται και η πραγματική σημασία του *cogito*. Οι προσδιορισμοί του όντος έχουν την μορφή των παραστάσεων μίας συνείδησης, και έτσι η παράσταση του *εγώ σκέφτομαι*, ως η ίδια η συνείδηση, δεν μπορεί να αποτελέσει το κατηγορήμα, δηλ. την παράσταση κανενός άλλου υποκειμένου. Είναι το υποκείμενο της παράστασης (των κατηγορημάτων) μιας και ο Descartes ποτέ στην πραγματικότητα δεν εγκατέλειψε κάποιες βασικές αριστοτελικές-σχολαστικές προϋποθέσεις. Να λοιπόν σε τι ακριβώς καταλήγουμε με αυτήν την μεταστροφή που σηματοδότησε η μεταφυσική του Descartes και σε τι επομένως αποβλέπει να χτυπήσει κριτικά ο Nietzsche: Από την στιγμή που το υποκείμενο κάθε γνωσιακής μεσολάβησης έχει την σημασία του σκεπτόμενου υποκειμένου, και ιδιαίτερα του υποκειμένου εκείνου που μεσολαβεί σε κάθε παράσταση την παράσταση του εγώ, σε κάθε συσχετισμό τον ανακλαστικό συσχετισμό με τον εαυτό του, ως συνείδηση, οι κατηγορικοί προσδιορισμοί του όντος δεν μπορούν παρά να τίθενται υπό τους όρους, οι οποίοι συγκροτούν με ουσιαστικό τρόπο αυτή την συνείδηση. Ακριβώς αυτή τη στιγμή που ο Descartes έχει θέσει το πεδίο του όντος στα πλαίσια των κατηγορικών προσδιορισμών μίας συνείδησης, είναι έτοιμος να επιτύχει τον σκοπό του: να αναδείξει την συνείδηση ως υποστασιακό όρο, ως κάτι το οποίο, να μεν δεν είναι το απόλυτο Είναι, αλλά το οποίο έχει *οπωσδήποτε ένα είναι* καθώς αποτελεί την πηγή των κατηγοριών του όντος, έστω και σε ότι αφορά μόνο στην γνώση του τελευταίου εντός της παράστασης. Αυτό είναι όμως ακριβώς πάνω στο οποίο αμφιβάλει ο Nietzsche: αμφιβάλει για το ρήμα *sum*, για την παραδοχή μίας υπόστασης της συνείδησης. Αμφιβάλει επομένως για τον γενο-λογικό ορισμό της συνείδησης, ως Πράγματος και άρα ως ενότητας: καθόσον *το εγώ* σκέφτεται προβάλλεται το ίδιο στην παράστασή του ως η *res cogitans*, η οποία δεν είναι παρά μία *substantia cogitans*. Δεν είναι τυχαίο που ο Nietzsche οδηγεί την κριτική του στο πεδίο της γλώσσας, διότι αυτή η έννοια της *res cogitans* μοιάζει να ορίζεται σε αντιστοιχία με γραμματικές δομές. Και έτσι καταλήγουμε και πάλι στην κριτική που άσκησε, όπως είδαμε στην αρχή αυτού του κεφαλαίου, ο Hobbes στον Descartes. Μόνο που τώρα ο Nietzsche φτάνει να συλλάβει αυτό στο οποίο αυτή η κριτική πρέπει να καταλήξει και να μην μείνει απλά στην δομή της αριστοτελικής μεταφυσικής, που απρόσκοπτα δέχτηκε την αναλογία ανάμεσα στην εκφορά του λόγου και την ύπαρξη. Στο ζήτημα δηλαδή της γλώσσας. Διότι δεν είναι η ύπαρξη αυτή που στέκει σε αναλογία με την εκφορά του λόγου ούτε το αντίστροφο συμβαίνει. Είναι η έλλογη σκέψη και η συνείδηση αυτή που αντιστοιχεί πλήρως σε κάθε εκφορά του λόγου για την ύπαρξη.

«Υπάρχει σκέψη: άρα υπάρχει κάποιος που σκέφτεται». Σε αυτό καταλήγει η επιχειρηματολογία του Καρτέσιου. Αλλά αυτό σημαίνει ότι προβάλλουμε την πίστη μας στην έννοια της υπόστασης σαν κάτι a priori αληθινό. Ότι όμως μόλις υπάρξει σκέψη, θα έπρεπε να υπάρχει κάτι, “το οποίο σκέφτεται”, αυτό

είναι απλά η διαπίστωση μίας γραμματικής μας συνήθειας, η οποία θέτει σε κάθε πράξη έναν που πράττει(...)<sup>112</sup>.

Ο πυρήνας επομένως της νιτσεϊκής αναφοράς στην γλώσσα δεν έγκειται στην παραδοχή πως η έννοια της υπόστασης, και εν γένει ο γενο-λογικός ορισμός, εδράζονται στην γραμματική δομή. Η παραδοχή τίθεται κατά αντίστροφο τρόπο. Ότι η εφαρμογή της γραμματικής διάκρισης μεταξύ ενός υποκειμένου και των κατηγορημάτων του στο πεδίο της οντολογίας έγκειται στην αδυναμία του μεταφυσικού στοχαστή να κατανοήσει την πλήρη εξάρτηση κάθε γλωσσικού σχήματος από την συνειδητή σκέψη. Με αυτή τη σημασία μπορούμε να κατανοήσουμε την περίφημη πρόταση του Nietzsche για την συνάρτηση της πίστης στην γραμματική με την πίστη στον Θεό:

*“ Ο Λόγος στην γλώσσα: ω, τι γριά μάγισσα είναι τούτο. Φοβάμαι πως δεν πρόκειται να απαλλαγούμε ποτέ από τον Θεό αφού πιστεύουμε ακόμη στην γραμματική”<sup>113</sup>.*

Πιστεύουμε δηλ. ότι οι τα γραμματικά σχήματα και οι γλωσσικές διακρίσεις αναπτύσσονται διαμέσου μίας δικής τους εσωτερικής λογικής και περνάμε έτσι στην παραδοχή της μεταφυσικής έννοιας της υπόστασης. Πιστεύουμε ότι οι γραμματικές δομές δεν συναρτούνται με την συνείδηση, ή και αν ακόμη παραδεχόμαστε πως εξαρτούνται πλήρως, εντάσσουμε την συνειδητή σκέψη σε λογικές φόρμες εσωτερικής σύστασης, οι οποίες δεν ανάγονται σε τίποτε άλλο παρά στην μορφή, στην απογύμνωση της νόησης από το περιεχόμενό της. Η ίδια η λογική της συνείδησης ανάγεται όμως σε κάτι τελείως εξωτερικό και δεδομένο: στην ανάγκη επικοινωνίας, στην διαμόρφωση δηλ. καθολικών και συμβατικής υφής κανόνων. Οι ίδιοι αυτοί οι κανόνες, οι ίδια δηλ. η λογική εργασία και όλες οι κατηγοριοποιήσεις της, εντάσσονται στα πλαίσια αυτής της ανάγκης. Αποφεύγοντας να ορίσουμε εν τέλει την συνείδηση ως ένα ενδιάμεσο στρώμα ανάμεσα στις πραγματικά εσωτερικές διεργασίες και στον εξωτερικό κόσμο<sup>114</sup>, εκλαμβάνουμε τις συμβατικές της δομές, έτσι όπως αυτές αποτυπώνονται πλήρως στην γλωσσική μορφή, ως πρωταρχικές και τις αποτυπώνουμε στην ύπαρξη, ως τους αυθεντικούς προσδιορισμούς της. Η παρακάτω σημείωση του Nietzsche εκφράζει τον πραγματικό χαρακτήρα που έχει η κριτική του προσέγγιση προς την γλώσσα:

«Εδώ υπάρχει ένα όριο: *η ίδια μας η σκέψη* είναι αυτή που εμπλέκει αυτή την πίστη (με τις διακρίσεις της μεταξύ υποκειμένου-κατηγορήματος, πράξης-αυτού που πράττει). Αν εγκαταλείψουμε αυτό το σχήμα σημαίνει πως δεν μας επιτρέπεται πλέον να σκεφτούμε)<sup>115</sup>».

Κατά τον Nietzsche λοιπόν είναι η σκέψη που, με όχημα την γραμματική δομή, ουσιαστικοποιεί τον εαυτό της με το να μεταφέρει τους όρους της λειτουργίας της σε όρους του εξωτερικού κόσμου. Κάτι τέτοιο φαίνεται πλέον ξεκάθαρα στην νεώτερη μεταφυσική του συνειδητού υποκειμένου και έτσι ένα από τα κύρια επιχειρήματα του για να το δείξει αυτό αποτελούσε η επισήμανση μίας ταυτολογίας εντός των πλαισίων της καρτεσιανής μεταφυσικής. Μέσω της καθολικής αμφιβολίας ο Descartes διαπίστωσε κατά τον Nietzsche μία σειρά συνειδησιακών λειτουργιών και τίποτε παραπάνω. Ο Descartes όμως καταλήγει από αυτή την διαπίστωση στην εξακρίβωση μίας ουσίας, ενός πράγματος, στην βάση του οποίου και μόνο *εκτελείται* η συνειδησιακή λειτουργία. Με αυτόν τον τρόπο κατανοεί την συνειδησιακή λειτουργία υπό τους όρους της διάκρισης μεταξύ μίας ουσίας και των κατηγορημάτων της. Το

<sup>112</sup> Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, [*H Βούληση για δύναμη*], §484, σελ. 338, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996

<sup>113</sup> Fr. Nietzsche, *Λυκόφως των ειδώλων*, “Ο Λόγος στην φιλοσοφία”, §5, μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη, χ.χ., [η έμφαση είναι δική μας].

<sup>114</sup> Πρβλ. Fr. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, [*Χαρούμενη Επιστήμη*], §354, KSA III, σελ. 592

<sup>115</sup> Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, [*H Βούληση για δύναμη*], §487, σελ. 340, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996

πρόβλημα δηλ. έγκειται στο ότι ο Descartes κατανοεί την συνείδηση ως την *επιτέλεση μίας πράξης*. Το πρόβλημα δεν είναι να διαπιστωθούν συνειδησιακές λειτουργίες. Αυτές διαπιστώνονται συνεχώς ακόμη και από την αστόχαστη σκέψη. Το πρόβλημα συνίσταται στο να αποδειχτεί ένα Είναι της συνείδησης και αυτό γίνεται εφόσον η συνειδησιακή λειτουργία εννοείται ως πράξη. Αποτελεί όμως η απλή διαπίστωση παραστάσεων επαρκή όρο για την διαπίστωση ενός *είναι της συνείδησης*; Είναι εμφανές ότι το εγχείρημα αυτό του Descartes εδράζεται στην μεταφυσική ερμηνεία της γραμματικής διάκρισης μεταξύ υποκειμένου-κατηγορήματος, η οποία έχει καθαρά λογική σημασία καθώς αποβλέπει στην απογύμνωση μίας *πράξης* από το *περιεχόμενο* της για να απομείνει μόνο η *μορφή* της πράξης, δηλ. η αναφορά των αποτελεσμάτων μίας πράξης σε έναν που πράττει. Αυτό όμως είναι το έργο της συνείδησης της ίδιας και είπαμε πως αυτή πρέπει να κατανοηθεί ως το στρώμα ακριβώς εκείνο που βρίσκεται ενδιάμεσα στις πραγματικά εσωτερικές διεργασίες και τον εξωτερικό κόσμο, και το οποίο έχει αναδυθεί αποκλειστικά από την επίδραση του εξωτερικού κόσμου (από την ανάγκη για επικοινωνία). Μία καθαρά λογική επομένως λειτουργία, η οποία αποτυπώνεται μορφικά στην γλώσσα ως γραμματική δομή, μεταφέρεται από τον Descartes στο μεταφυσικό πεδίο, φιλοδοξώντας να περιγράψει *αρχικά* τα αποτελέσματα μίας διαπιστωμένης πράξης (της συνειδητής σκέψης) ως κατηγορήματα του Είναι, αφού ως πράξη δεν μπορεί παρά να αναφέρεται σε ένα Είναι. Αυτό γίνεται επειδή ακριβώς ο Descartes δεν μπορεί να εκλάβει την γλώσσα σε καθαρά λογική βάση και παραμένει προσκολλημένος στην αριστοτελική αναλογία μεταξύ εκφοράς του λόγου και τρόπου του Είναι.

Θα πρέπει να μας βάλει σε υποψίες το γεγονός ότι η *πράξη* περνάει στο πεδίο της μεταφυσικής. Ποιο είναι το μεταφυσικό έρεισμα της πράξης; Ένα «πράγμα», μία οντολογική βάση δηλ. που επιτελεί την πράξη, μπορεί να προκύψει από την διαπίστωση μίας πολλαπλότητας επενεργειών; Και κυρίως τι μας κάνει να πιστεύουμε ότι αυτή η βάση των επενεργειών πρέπει να είναι *ομοιογενής* με αυτές; Όταν ο Nietzsche μιλάει για μία ταυτολογία εντός του πυρήνα της καρτεσιανής μεταφυσικής εννοεί αυτήν ακριβώς την προϋποτιθέμενη, αλλά αναπόδεικτη ομοιογένεια μεταξύ ουσίας και κατηγορημάτων. Η ομοιογένεια αυτή ανάγεται στην ίδια την σκέψη. Επειδή ακριβώς αρχικά η μορφική απογύμνωση των αποτελεσμάτων της πράξης από αυτόν που πράττει έχει τεθεί από την συνειδητή σκέψη στην μορφική δομή της γλώσσας (και ουσιαστικά πρόκειται για μία καθαρά λογική διεργασία), η *μεταφυσική διάκριση ουσία-κατηγορούμενο τίθεται επίσης από την σκέψη όταν αυτή θεωρεί τώρα τον εαυτό της ως πράτων, όταν δηλ. επισκοπεί η ίδια τον εαυτό της από την άποψη της ουσίας*. Να τι ακριβώς εννοεί λοιπόν ο Nietzsche όταν λέει πως με την συνειδητή σκέψη έχουμε θέσει πριν από όλα την πίστη μας στην έννοια της ουσίας σαν σε κάτι a priori αληθινό. Εννοεί ότι η ίδια η συνειδητή σκέψη επισκοπεί τον εαυτό της από την άποψη της ουσίας όταν αναγάγει αυτό που μόνο μορφικά έχει θέσει (την πράξη), ως το κατεξοχήν περιεχόμενο. Γι' αυτό και η συνέχεια του αποσπάσματος από την *Βούληση για Δύναμη*, την οποία παραθέσαμε πιο πάνω (§484), επικεντρώνεται στην ανάδειξη μίας ταυτολογίας, στην ανάδειξη δηλ. αυτού του αυτό-αναφορικού συσχετισμού της συνείδησης, ο οποίος εκφέρεται εξ' ολοκλήρου από την οπτική της μεταφυσικής.

«(...)Κοντολογίς έχει τεθεί εδώ, και όχι απλά διαπιστωθεί, ένα λογικό-μεταφυσικό αίτημα...Με τον τρόπο που το θέτει ο Descartes φτάνει κανείς απλά σε μία δυνατή πίστη και όχι σε μία απόλυτη βεβαιότητα. Αν αναγάγει κανείς την πρόταση αυτή [σημ. δική μας: εννοείται την πρόταση «υπάρχει σκέψη, άρα υπάρχει κάτι που σκέπτεται»] στην πρόταση «υπάρχει σκέψη, άρα υπάρχουν σκέψεις», τότε συναντά κανείς μία ταυτολογία: και αυτό το οποίο έχει στην πραγματικότητα τεθεί ως ζήτημα, δηλ. η «πραγματικότητα της σκέψης» δεν αγγίζεται καν. Διότι υπό αυτή την μορφή δεν μπορεί να απορριφθεί η «φαινομενικότητα» της σκέψης. Αυτό όμως το οποίο *ήθελε* ο Descartes δεν ήταν ότι η σκέψη δεν έχει μόνο μία *φαινομενική* αλλά και μία *καθεαυτή ύπαρξη*».

Η πρόταση «*υπάρχει σκέψη, άρα υπάρχει κάποιος που σκέπτεται*» πρέπει επομένως να αναχθεί κατά τον Nietzsche στην πρόταση «*υπάρχει σκέψη, άρα υπάρχουν σκέψεις*», δηλ. σε μία ανούσια ταυτολογία. Με

την έννοια επομένως της *res cogitans* ο Descartes δεν ισχυρίζεται τίποτε άλλο από τον συνειδητό χαρακτήρα της συνείδησης. Η ανομολόγητη υπόθεση κατά την θεμελίωση αυτής της έννοιας έγκειται στην αναφορά της συνείδησης στις ίδιες της τις λειτουργίες, στον ίδιο της δηλ. τον εαυτό. Ποια ιδέα όμως μεσολαβεί το πέρασμα από την λογική πλευρά του αιτήματος για ένα υποκείμενο (γραμματική) στην μεταφυσική του πλευρά; Φυσικά η ιδέα της *πράξης*. Αυτή η ιδέα είδαμε ότι καταρχήν τίθεται καθαρά εμπειρικά, από την καθημερινή ζωή, και η νόηση την απογυμνώνει μορφικά για να την τοποθετήσει ως γραμματική δομή εντός της γλώσσας. Κάτι που ανάγεται στην ανάγκη για καθολική επικοινωνία. Η *res cogitans* όμως δεν είναι ένας εμπειρικά δεδομένος πράτων, αλλά μία οντολογική βάση της πράξης, που τίθεται *a priori*. *Ότι η συνείδηση η ίδια επισκοπεί τον εαυτό ως πράτων, για να τον θεμελιώσει έπειτα από την πλευρά της μεταφυσικής, ως ουσία*, είναι κάτι που πρέπει να μας προβληματίσει αρκετά όσον αφορά το ζήτημα του πραγματικού χαρακτήρα της συνείδησης. Αυτό είναι κάτι που ξεπερνά όμως το ζήτημα της γλώσσας γι' αυτό και θα το εξετάσουμε στο αμέσως επόμενο υποκεφάλαιο. Τώρα θα δούμε ένα άλλο σημαντικό ζήτημα που αναδύεται με την θεμελίωση του υποκειμένου στην πλευρά της μεταφυσικής.

3) Ότι ο Descartes έχει θεμελιώσει την συνείδηση στην έννοια της *ψυχής*, αυτό είναι αδιαμφισβήτητο από την στιγμή που η συνείδηση θεμελιώνεται στην *πράξη* του συνειδένα. Η έννοια της συνείδησης εκβάλλει σε μία έννοια *έλλογης ψυχής*, καθόσον το ισοδύναμό της, δηλ. η *substantia cogitans*, αναδύεται εφόσον και μόνο μπορεί να κατανοηθεί ως κάτι που δύναται να ενεργήσει. Εκβάλλει επίσης και στην παραδοχή μίας *ψυχικής ενότητας*, καθόσον το αντίστοιχό της, η *res cogitans*, κατανοείται υπό την μεταφυσική διάκριση ουσίας-κατηγορήματος. Η παράσταση της ουσίας τίθεται εντός κάθε άλλης παράστασης (*cogito me cogitare*), κάτι που σημαίνει εν τέλει ότι η ίδια θέτει την πολλαπλότητα των παραστάσεων ως την κατηγορική της ανάπτυξη (*modi cogitandi*). Η ίδια εκφράζει επομένως την ενότητα αυτής της ανάπτυξης. Η πρόσμιξη αυτών των παραστάσεων της *επενέργειας* και της *ενότητας* κατά την θεμελίωση της καρτεσιανής έννοιας του υποκειμένου αποτελεί την κατακλείδα της νιτσεικής κριτικής στάσης έναντι όλης της νεώτερης μεταφυσικής του υποκειμένου. Από την στιγμή που το εγώ τίθεται υπό τους υπό τους όρους της διάκρισης μεταξύ ουσίας και κατηγορήματος, αποτελώντας το σταθερό υπόβαθρο κάθε εναλλαγής των παραστάσεων, και ταυτόχρονα ως αυτό που διενεργεί την εναλλαγή αυτή, τότε η πιο πάνω μεταφυσική διάκριση μας παραπέμπει στην πραγματική έννοια στην οποία έχει θεμελιωθεί, στην έννοια που υπονοείται σε κάθε παράσταση επενέργειας, στην έννοια δηλ. της βούλησης. Μάλιστα από την στιγμή που στον Descartes το εγώ ως ουσία πράττει συνειδητά κατά την εναλλαγή των παραστάσεων, φανερώνεται ως βάση της μεταφυσικής του η έννοια της *ελευθερίας της βούλησης*. Σε ένα σημαντικό απόσπασμα από την *Γενεαλογία της ηθικής*, που σημειώσαμε και πιο πάνω, διατυπώνει ο Nietzsche την αναπόφευκτη ηθική κατάληξη, η οποία ενέχεται στην εντός της γλώσσας απολιθωμένη πλάνη του Λόγου, δηλ. στην μεταφορά της λογικής διάκρισης υποκείμενο κατηγορήμα στο μεταφυσικό πεδίο ως ουσία-κατηγορήμα. Παρεμβάλλεται τώρα η έννοια ενός “*επενεργούν αιτίου*”<sup>116</sup>, με την έννοια του *ελεύθερου βούλεσθαι*. Η παρεμβολή αυτή οφείλεται στο ότι η ίδια η σκέψη επισκοπεί, όπως είπαμε πριν, την αρχικά μορφική της λειτουργία, ως περιεχομενική, ως αναφερόμενη σε ένα οντολογικό υπόβαθρο. Γιατί συμβαίνει αυτό; Το βλέπουμε τώρα. Διότι η συνείδηση επισκοπεί τον εαυτό της από την σκοπιά μίας πράξης (το συνειδένα), επειδή λοιπόν στην βάση της συνείδησης βρίσκεται η έννοια της ελευθερίας της βούλησης, ως δυνατότητα πράξης. Όταν ο Nietzsche μιλάει για “*ψυχολογική παραγωγή της πίστης μας στον Λόγο*” εννοεί αυτό ακριβώς το αναπόδεικτο πέρασμα από την μορφική και συμβατική λειτουργία της νόησης στην επισκόπησή της ως ουσίας. Η πράξη όμως την οποία αποδίδει η *res cogitans* στον εαυτό της είναι μία μεταφορά από το πεδίο της εμπειρίας, από τον κόσμο των αισθημάτων μας. Η γραμματική δομή υποκείμενο-κατηγορήμα

<sup>116</sup> Fr. Nietzsche, *Γενεαλογία της ηθικής*, I, §13, μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη, χ.χ.

αποτελούσε, όπως είδαμε, απογύμνωση της εμπειρικής πράξης από τα αποτελέσματά της. Επομένως το πέρασμα από την λογική-γλωσσική στην μεταφυσική έννοια του υποκειμένου εδράζεται στην ψυχολογική επίδραση του εμπειρικού κόσμου:

*«Ψυχολογική παραγωγή της πίστης μας στον Λόγο.- Η έννοια «πραγματικότητα», «Είναι» προκύπτει από το αίσθημά μας του «υποκειμένου». «Υποκείμενο»:ερμηνευμένο από εμάς ώστε το εγώ να θεωρηθεί ως υποκείμενο, ως αιτία κάθε πράξης, ως πράτων. Τα λογικά-μεταφυσικά αιτήματα, η πίστη στην ουσία, στο συμβεβηκός, στο κατηγορήμα ανάγουν την δύναμη της πειθούς τους στην συνήθεια που έχουμε να παρατηρούμε κάθε πράξη ως συνέπεια της βούλησής μας;- έτσι ώστε το εγώ, η υπόσταση να μην εξαφανίζεται στην πολλαπλότητα της αλλαγής- Δεν υπάρχει όμως βούληση»<sup>117</sup>.*

Την θεμελιώδη για την κατανόηση της σκέψης του Nietzsche φράση «δεν υπάρχει βούληση» θα την εξετάσουμε και πιο κάτω. Αυτό που πρέπει να πούμε τώρα είναι ότι ο Nietzsche στην κριτική του αντιπαράθεση με την καρτεσιανή έννοια του υποκειμένου ανακαλύπτει το βασικό μοτίβο της μεταφυσικής στο σύνολό της. *Και αυτό είναι η ηθική συνείδηση, η διαμόρφωση δηλ. του συνειδέναι στην βάση της έννοιας της βούλησης και της ελευθερίας της βούλησης ούτως ώστε να εμφανιστεί ο Λόγος ως ουσία, ως πράτων, ούτως ώστε να τεθούν όλοι οι προσδιορισμοί της ύπαρξης εντός του Λόγου, εντός της συνείδησης αυτής.* Βλέπουμε, μας λέει ο Nietzsche στο ίδιο απόσπασμα από την *Γενεαλογία της Ηθικής*, με ποιο τρόπο η κάθε είδους πράξη αποκτά μία ηθική χροιά, από την στιγμή που αυτή αποδίδεται σε ένα βουλευτικό υπόβαθρο. Η πράξη τότε γίνεται αντικείμενο της ηθικής συνείδησης, καθότι το βουλευτικό υπόβαθρο θεωρείται πως ενεργεί ελεύθερα. «*Ελεύθερα*» σημαίνει εδώ «*συνειδητά*» και είναι φανερό ότι αυτό το βουλευτικό υπόβαθρο είναι απόρροια της ηθικής συνείδησης. «*Ο πράτων είναι μία επινόηση που προστέθηκε στην πράξη*». Εκεί πρέπει τώρα να επικεντρωθεί η κριτική: στην ανάδυση όλου του φάσματος της ηθικής συνείδησης και κυρίως των σταδίων που αφορούν την γέννησή της στην νεώτερη εποχή (Descartes), στην ερμηνεία της δύναμης από εκείνη (Leibniz), στο αποκορύφωμά της (Schopenhauer), και σε μία οριακή της στιγμή (Kant). Αν η κριτική επικεντρώνεται στην νεώτερη εποχή είναι γιατί η ηθική συνείδηση, η οποία εκφράζεται πριν απ' όλα στην διαμόρφωση του γενο-λογικού ορισμού για το Είναι, πλησιάζει σε αυτήν την εποχή πολύ περισσότερο στην αποκάλυψή της. Διότι σε αυτήν την εποχή η συνείδηση παραμερίζει το ον και μπαίνει η ίδια στο επίκεντρο με την θεωρία του εγώ και με το ηθικό υποκείμενο.

## **β) Μηχανιστική σκέψη: R. Descartes**

Με τον όρο «μηχανιστικός» ή «μηχανιστική σκέψη» κατανοούμε μία τόσο αποφασιστική και οριστική χρήση της έννοιας «αιτιότητα», ώστε πλέον να μην είναι δυνατή η ανάδυση καμία τελολογικής ή υπερφυσικής εξήγησης. Ο Descartes αναφέρει ρητά, ότι η εξήγησή του συνίσταται αποκλειστικά και μόνο στην απόδειξη των αποτελεσμάτων από τα αίτιά τους<sup>118</sup>. Η αρχή της μηχανικής έπρεπε λοιπόν να εφαρμοστεί κατά την εξήγηση και των δύο πεπερασμένων υποστάσεων, παρότι ο δυϊσμός του Descartes τις κατανοούσε ως τελείως ανομοιογενείς. Στην περιοχή της υπόστασης «Σώμα» ο νόμος της μηχανικής εκφράζεται ως νόμος διατήρησης της ποσότητας της φυσικής κίνησης. Στο αποτέλεσμα πρέπει να αντιστοιχεί η ίδια ποσότητα κίνησης, η οποία εμπεριέχεται στην αιτία του. Στην περιοχή όμως της υπόστασης «Πνεύμα» αυτή η μαθηματική εξίσωση, από φυσικός νόμος, μεταβάλλεται σε μία μεταφυσική αρχή. Στο αποτέλεσμα πρέπει να αντιστοιχεί η πραγματικότητα ή το Είναι (esse) της αιτίας

<sup>117</sup> Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, [H Βούληση για δύναμη], §488, σελ. 340, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996

<sup>118</sup> R. Descartes, *Λόγος περί της μεθόδου*, μετάφρ. Χρ. Χρηστίδης, εκδ. Παπαζήσης, Αθήνα, 1976 V, §47, σελ.43-45



του. Επομένως, η καρτεσιανή έννοια της αιτιότητας, έτσι όπως αυτή εφαρμόστηκε στη περιοχή της εσωτερικής εμπειρίας, μένει τελειώς εξαρτημένη από την σχολαστική και αριστοτελική παράδοση. Οι αιτίες αποτελούν ουσίες ή Πράγματα (οντότητες). Ειδάλλως δεν θα μπορούσαν να επενεργήσουν. Με αυτή τη σημασία ισχυρίζεται ο Nietzsche ότι η σύσταση της νεώτερης υποκειμενικότητας προϋποθέτει μία συνάρτηση της *causa efficiens* με την έννοια της υπόστασης. Και εξηγεί:

«Σε κάθε κρίση εισχωρεί η πλήρης πίστη στο υποκείμενο και το κατηγορήμα ή στην αιτία και το αιτιατό (σαν να υπονοείται δηλ. ο ισχυρισμός, πως κάθε αποτέλεσμα αποτελεί μία δραστηριότητα, και πως κάθε δραστηριότητα προϋποθέτει έναν που πράττει): και αυτή η τελευταία πίστη αποτελεί μόνο μία ειδική περίπτωση της πρώτης, έτσι ώστε να μένει η εξής κύρια πίστη πάντοτε: υπάρχουν υποκείμενα, ό,τι συμβαίνει σχετίζεται κατηγορικά με κάποιο υποκείμενο. Παρατηρώ κάτι και ψάχνω μία αιτία για αυτό. Αυτό πρωταρχικά σημαίνει: αναζητώ μία πρόθεση σε αυτό, και κυρίως για κάποιον που έχει αυτήν την πρόθεση, για ένα υποκείμενο, έναν δράστη: κάθε συμβάν είναι μία πράξη,- κάποτε έβλεπε κανείς σε κάθε συμβάν προθέσεις, αυτή είναι η πλέον παλαιότερη συνήθειά μας (...). Τι είναι αυτό που μας δίνει αυτή την μοναδική σταθερότητα της πίστης μας στην αιτιότητα δεν είναι η μεγάλη συνήθεια της διαδοχής των συμβάντων, παρά μόνο η ανικανότητά μας να ερμηνεύσουμε ένα συμβάν διαφορετικά από ένα συμβάν που πρέπει να αναχθεί σε προθέσεις. Είναι η πίστη σε αυτό που έχει ζωή και σκέψη σαν το μοναδικό που δρα- είναι η πίστη στην βούληση, είναι η πίστη πως κάθε συμβάν είναι μία πράξη, ότι κάθε πράξη προϋποθέτει έναν που πράττει, είναι η πίστη στο "υποκείμενο"...»<sup>119</sup>.

Αυτό το κείμενο δείχνει ότι ο Nietzsche έχει στοχαστεί βαθύτερα τις πηγές της νεώτερης μεταφυσικής του υποκειμένου σε σύγκριση με τον αγγλικό εμπειρισμό. Η έννοια της αιτιότητας δεν εδράζεται στην συνειρμική λειτουργία. Δεν είναι η εμπειρική μας παράσταση το θεμέλιο για την αρχή της αιτιότητας. Ο Hume έχει αφενός δίκιο να υποστηρίζει πως τόσο η έννοια της ουσίας όσο και της αιτιότητας πρέπει να αναχθούν σε δέσμες παραστάσεων και εν τέλει πλήρως στο εμπειρικό μας εγώ. Τι μπορεί να σημαίνει όμως και αυτό το εμπειρικό εγώ, αν το εξετάσουμε πέρα από την παραστασιακή του ικανότητα; Ο Nietzsche έδωσε στο πιο πάνω κείμενο την δική του απάντηση: *Σημαίνει ένα βούλεσθαι*. Η έννοια του εγώ βρίσκεται στην βάση τόσο της έννοιας της ουσίας όσο και της αιτιότητας, όχι όμως απλά και μόνο ως εμπειρικό εγώ εξοπλισμένο με παραστασιακή και συνειρμική ικανότητα, αλλά ως εμπειρικό εγώ που αποδίδει κάθε πράξη, ακόμη και την παραστασιακή του ικανότητα σε μία βούληση. Το εγώ λοιπόν εδράζεται στην έννοια μίας ουσίας, που έχει τα χαρακτηριστικά του βούλεσθαι. Η ιδέα ενός συνειδητού υποκειμένου θα μπορούσε λοιπόν να αναδυθεί μόνο αν μπορούσε να εδράζεται στην έννοια μίας βούλησης. «*Αν εγκαταλείψουμε την ψυχή, το υποκείμενο, τότε λείπει κάθε προϋπόθεση για την έννοια της υπόστασης...*»<sup>120</sup>. Δεν είναι τυχαίο που ο Nietzsche αφιερώνει αρκετά κείμενα στην κριτική της αιτιότητας και της μηχανιστικής επιστήμης. Διότι ανακαλύπτει στην αιτιακή μία αναπόδεικτη υπόθεση. Ότι το εγώ ενεργεί, ότι αυτό είναι το πραγματικό υπόβαθρο της πράξης. Που ακριβώς οφείλεται αυτή η αναπόδεικτη πεποίθηση; Πρόκειται όπως λέει για ένα ακαταμάχητο «*αίσθημα βούλησης*»<sup>121</sup>, το οποίο δεν μπορεί σε κάθε συμβάν να μην θέσει ένα βουλευτικό κέντρο. Από την στιγμή που γίνεται αποδεκτό ένα τέτοιο κέντρο, η αιτιακή συνάρτηση δεν δύναται να απεγκλωβιστεί από την παράσταση μίας πρόθεσης. «*...Causa efficiens και causa finalis είναι στην βασική τους σύλληψη ταυτόσημες*»(επίσης στην §551). Ποιο πάνω [III,(β)] θα δούμε ότι για τον Nietzsche η βασική σύλληψη που πηγάζει από αυτή την θεωρία του εγώ είναι η *ελευθερία* της βούλησης. Αυτή την στιγμή μας αρκεί να εξετάσουμε, για τον σκοπό αυτού του κεφαλαίου, ένα θεμελιακό χαρακτηριστικό σε αυτή την σύλληψη της βούλησης. Η βούληση εκλαμβάνεται ως βουλευτικό κέντρο, δηλ. ως ενότητα. Αποτελεί επομένως συνέπεια του γενο-λογικού ορισμού του όντος. Και αυτό που παρατηρούμε είναι ότι η δύναμη, δεν μπορεί παρά να εκληφθεί υπό την μορφή κατηγορήματος σε αναφορά με αυτό το βουλευτικό κέντρο.

<sup>119</sup> Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, [*H Βούληση για δύναμη*], §550, σελ. 372, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996

<sup>120</sup> Ο. π., §485, σελ. 338

<sup>121</sup> Ο. π., §551, σελ. 373

Όταν ο Nietzsche απορρίπτει την *μηχανική αναγκαιότητα*, αυτό γίνεται διότι στην αιτιακή συνάρτηση η δύναμη φαίνεται να εδράζεται σε ένα κέντρο που την διευθύνει. Εξ ου και ο όρος *αναγκαιότητα*.

«Από το γεγονός ότι κάτι ακολουθεί με κανονικότητα και με υπολογισμό τρόπο δεν σημαίνει ότι ακολουθεί κατά *αναγκαίο* τρόπο. Το ότι μία ποσότητα δύναμης κατευθύνεται σε κάθε ιδιαίτερη περίπτωση με έναν συγκεκριμένο τρόπο δεν την μετατρέπει σε «ανελεύθερη βούληση». Η «μηχανική αναγκαιότητα» δεν είναι γεγονός. Πρώτοι εμείς την ερμηνεύσαμε και την τοποθετήσαμε στο γίνεσθαι (...). Επινοήσαμε τα πράγματα σύμφωνα με το πρότυπο του υποκειμένου και με αυτό ερμηνεύσαμε την δίνη των αισθήσεων. Αν πάψουμε να πιστεύουμε στο *επενεργούν υποκείμενο*, τότε παύει επίσης η πίστη σε οντότητες που ενεργούν, στην αλληλεπίδραση, στην αιτία στο αιτιατό ανάμεσα σε αυτά τα φαινόμενα που ονομάζουμε πράγματα (...). Αν εγκαταλείψουμε το «υποκείμενο» και το αντικείμενο», τότε εγκαταλείπουμε και την «υπόσταση» καθώς και τις διάφορες τροποποιήσεις της, π.χ. την «ύλη», το «πνεύμα»... Έχουμε απαλλαχθεί από την *υλικότητα*»<sup>122</sup>.

Αυτή η τελευταία φράση πρέπει να προσεχθεί ιδιαίτερος. Δεν εννοεί ο Nietzsche μόνο την υλική έννοια της υπόστασης όπως το «άτομο». Εννοεί σίγουρα και αυτό. Εννοεί όμως πριν απ' όλα αυτό το «*αίσθημα βούλησης*», την μεταφορά δηλ. της έννοιας της βούλησης από το πεδίο της εμπειρικής παράστασης στο πεδίο της μεταφυσικής και την αποδοχή ενός βουλητικού κέντρου της πράξης<sup>123</sup>. Η νέα έννοια της βούλησης πρέπει να μας απαλλάξει εξ' ολοκλήρου από κάθε υλικά εννοούμενη. Η βούληση δεν έχει καμία σχέση με την ύλη, εφόσον στην έννοια της «*βούλησης για δύναμη*» η έννοια του όντος έχει καταργηθεί. Όταν λοιπόν ο Nietzsche λέει ότι έχουμε απαλλαχθεί από την υλικότητα εννοεί την *υλικότητα της βούλησης*. Είπαμε και πιο πάνω (σ. 43) πως ο συσχετισμός των βουλητικών κέντρων κάθε άλλο παρά υλικό χαρακτήρα έχει, αφού ο συσχετισμός αυτός δημιουργεί πριν απ' όλα την δύναμη και άρα κάθε ον, το οποίο όμως δεν πρέπει να κατανοηθεί με την παραδοσιακή έννοιά του ως οντότητα. Στην έννοια της *βούλησης για δύναμη* το πραγματικό γίνεσθαι των δυνάμεων δεν έχει καμία σχέση με την ανάλυση των δυνάμεων που μας παρέχει η μηχανική επιστήμη. *Η ποσότητα δύναμης δεν μπορεί να αποδοθεί στην βούληση ή σε οποιοδήποτε ενεργητικό κέντρο*. Η μηχανική αναγκαιότητα είναι φαινομενική, προκύπτει ακριβώς από την εσφαλμένη παράσταση της ύπαρξης ενός κέντρου αναφοράς της κάθε δύναμης. «*Ενάντια στην “αναγκαιότητα”*: αυτή αποτελεί μονάχα έκφραση, ότι μία δύναμη δεν είναι επίσης και κάτι άλλο»<sup>124</sup>. Στην επικαλυμμένη από τους αφηρημένους όρους της μεταφυσικής υλικότητα της βούλησης και της δύναμης ο Nietzsche αντιλαμβάνεται την πραγματικά ηθική βάση της νεώτερης θεωρίας του υποκειμένου. Η μεταφυσική αυτή στοχεύει στην διασφάλιση της πράξης και των κέντρων αναφοράς της. Η έννοια της αιτιότητας προκύπτει από μία ηθικού χαρακτήρα προοπτική: «*Ένας τρόπος προοπτικής στην παρατήρηση τίθεται ως η αιτία της παρατήρησης της ίδιας*. Αυτό ήταν όμως το τέχνασμα στην επινόηση του “υποκειμένου” του “εγώ”»<sup>125</sup>. Η προοπτική αυτή αφορά στην έννοια της ελεύθερης ή της ανελεύθερης πράξης. Και τα δύο τίθενται υπό τους όρους της ίδιας εσφαλμένης προοπτικής, η οποία αποδίδει την δύναμη και την πράξη σε βουλητικά κέντρα αναφοράς όπως το *εγώ*.

«...Ας υποθέσουμε ότι κάποιος ξεπερνάει με αυτόν τον τρόπο την χωριάτικη αφέλεια αυτής της περίφημης έννοιας της «ελεύθερης βούλησης» και την διαγράφει από το μυαλό του, τότε θα τον παρακαλούσα να προχωρήσει την «διαφώτισή» του ένα βήμα ακόμα παραπέρα και να διαγράψει από το μυαλό του ακόμη και το αντίστροφο της ελευθερίας της βούλησης: εννόω την «ανελεύθερη βούληση», η οποία καταλήγει σε μία κατάχρηση των όρων αιτία και αιτιατό. Δεν πρέπει κανείς με εσφαλμένο τρόπο να *πραγματοποιεί* (verdinglichen) τους όρους «αιτία» και «αιτιατό», όπως κάνουν οι φυσικοί ερευνητές (...) σύμφωνα με την κυρίαρχη μηχανιστική ηλιθιότητα που βάζει την

<sup>122</sup> Ο. π., §552, σελ. 377, [δική μας η μετάφραση]

<sup>123</sup> Ο. π., §547, σελ. 371

<sup>124</sup> Ο. π., §552, σελ. 379

<sup>125</sup> Ο. π., §548, σελ. 371

αιτία να πιέζει μέχρι να επιφέρει αποτέλεσμα. Πρέπει να χρησιμοποιούμε τους όρους αιτία και αιτιατό μόνο σαν καθαρές έννοιες, δηλ. ως συμβατικές επινοήσεις με σκοπό την ονομασία, την κατανόηση, και όχι την εξήγηση»<sup>126</sup>.

Μία πρωτόγονη προοπτική είναι εν τέλει αυτή που διαμορφώνει την μεταφυσική θεωρία του υποκειμένου. Πρόκειται για την αναφορά κάθε ενέργειας σε ένα κέντρο βούλησης. Η σχέση ανάμεσα σε υποκείμενο και αντικείμενο αναδύεται στην βάση αυτής ακριβώς της προοπτικής. Από εκεί και πέρα όλες οι βασικές διακρίσεις της νεώτερης μεταφυσικής, όπως φαίνεσθαι και είναι καθεαυτό, ριζώνουν στο ίδιο μεγάλο λάθος προοπτικής, το οποίο η μηχανική θεωρία εδραίωσε ακόμη περισσότερο: *Αποδίδουν κάθε διαπιστωμένη δύναμη σε ένα βουλευτικό κέντρο* και μάλιστα, στην θεωρία του εγώ, η δύναμη κατευθύνεται από ένα συνειδητό κέντρο. Όπως όμως αναφέραμε και πριν ο Hume κατέστησε σαφές πως η αιτιακή συνάρτηση δεν μπορεί να θεμελιωθεί αν οι όροι της είναι ως προς την φύση τους *ετερογενείς*. Καθόσον λοιπόν στην μεταφυσική θεωρία του εγώ, το βουλευτικό κέντρο στο οποίο μας παραπέμπει η συνείδηση ως βάση της μπορεί να επενεργήσει πάνω σε ύλη (σε νεύρα ή ορμές, στον φυσικό κόσμο), τότε η αιτιακή συνάρτηση μας αποκαλύπτει το μυστικό της έννοιας «υποκείμενο». Οτι δηλ. εδράζεται στην πρωτόγονη προοπτική του υλικού υπόβαθρου, ότι η μηχανική έννοια της δύναμης αφορά υλικές δυνάμεις που πρέπει να αναχθούν σε υλικής φύσης βουλευτικά κέντρα. Έτσι όμως έχουμε μία *φαινομενική αναγκαιότητα*, ένα φαινομενικό γίνεσθαι των δυνάμεων και ένα φαινομενικό βούλεσθαι.

### γ) Η κριτική του Nietzsche στην μεταφυσική σύλληψη της δύναμης από τον Leibniz

Η κριτική του Nietzsche στην αιτιακή συνάρτηση θεμελιώθηκε στο επιχείρημα πως η αρχή της μηχανικής εδράζεται σε ένα καθαρά ηθικό μοτίβο. Πρόκειται για ένα θεμελιακό επιχείρημα της κριτικής του σκέψης. Ολόκληρο το οικοδόμημα της μεταφυσικής πρέπει να αναχθεί σε ανομολόγητα κίνητρα και προϋποθέσεις. «*Το κριτήριό μας για την αλήθεια δεν είναι καθόλου η ηθική. Αναιρούμε μάλιστα έναν ισχυρισμό δείχνοντας ότι εξαρτάται από την ηθική, ότι εμπνέεται από ευγενή αισθήματα*»<sup>127</sup>. Ο Nietzsche ισχυρίζεται δηλ. ότι στην αιτιακή συνάρτηση έχει προϋποτεθεί μία φιλοσοφία της υπόστασης, η οποία εν τέλει ανάγεται στην βούληση ως ενότητα και στην ελευθερία της βούλησης. Το κύριο μοτίβο της νεώτερης μεταφυσικής συνίσταται επομένως στην προϋπόθεση ενός βουλευτικού κέντρου, και το συνθετικό κέντρο του εγώ πρέπει επίσης να αναχθεί σε μία τέτοια μεταφυσική αντίληψη. Η νεώτερη θεωρία του υποκειμένου θεμελιώνεται λοιπόν στο πεδίο της ηθικής και στην πλάνη ότι η δύναμη πρέπει να αποδοθεί στην βούληση σαν κατηγορικός της προσδιορισμός. Η ίδια κριτική αφορά και την τελολογική αρχή. Σε αντίθεση δηλ. με τον Leibniz που αποδέχεται τόσο την μηχανική όσο και την τελολογική αρχή (σε διαφορετικά επίπεδα), ο Nietzsche απορρίπτει και τις δύο εξίσου και μάλιστα για τον ίδιο λόγο.

Το μεγάλο επίτευγμα της μεταφυσικής του Leibniz δεν ήταν άλλο από την δυναμική σύλληψη του γίνεσθαι, η οποία διατυπώνεται αφενός για να διορθωθεί η μηχανική αρχή του καρτεσιανισμού, αλλά η οποία συνεπάγεται αφετέρου ευρύτερες μεταφυσικές καινοτομίες. Η έννοια της δύναμης, λέει, τον βοήθησε να ξεπεράσει την ανεπάρκεια της *εκτατής ύλης* για την εξήγηση των φυσικών νόμων, αν και εισχωρεί με αυτήν στο πεδίο της μεταφυσικής<sup>128</sup>. Ως ιδρυτής της επιστήμης της δυναμικής έγινε ταυτόχρονα ο Leibniz ένας από τους πρώτους μεταφυσικούς που θεώρησαν το ον στα πλαίσια της ζωής.

<sup>126</sup> Fr. Nietzsche, *Πέρα από το καλό και το κακό*, §21, μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη, χ.χ.

<sup>127</sup> Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, [*Η Βούληση για δύναμη*], §459, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996

<sup>128</sup> G. W. Leibniz, *Neues System der Natur...*, §2, σελ. 203, μετάφρ. Hans Heinz Holz, suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996

Τι σημαίνει όμως ο όρος *δυναμική*; Ο όρος εκφράζει ότι η αρχή ή το θεμέλιο κάθε αλλαγής, αλλά και η αρχή σύστασης του όντος, έγκειται σε μία τελείως *εσωτερική* και αυτάρκης κινητήρια δύναμη. Για την κλασική μηχανική (Νεύτων) κάτι τέτοιο δεν θα μπορούσε να ισχύει, διότι σε αυτήν, η κίνηση, και άρα η δύναμη, αναλύθηκε στην βάση *εξωγενών* παραγόντων<sup>129</sup>. Η δυναμική του Leibniz όμως θεμελιώθηκε στο πεδίο της μεταφυσικής. Αυτή η εσωτερική δύναμη, ως η αρχή κάθε μετατροπής και κίνησης, μπορεί να λαμβάνει χώρα μόνο εντός των *Μονάδων*, μόνο στο πεδίο δηλ. των απλών-μη σύνθετων ουσιών. Όπως και ο Nietzsche πίστευε και ο Leibniz ότι η μηχανική διάταξη του κόσμου πρέπει να εδράζεται σε κάτι πρωταρχικότερο. Το κύριο επιχείρημά του γι' αυτό είναι ότι κάθε σύνθετη οντότητα, δηλ. κάθε ον που αποτελείται από μέρη, πρέπει να αναχθεί ίσαμε τις πρωτογενείς του ενότητες. Η αναμφίβολη ύπαρξη μίας πολλαπλότητας σύνθετων οντοτήτων τον οδηγεί στην παραδοχή ενοτήτων που θεμελιώνουν, ή καλύτερα *πρέπει να θεμελιώνουν*, αυτή την πολλαπλότητα. Η μηχανική αναγκαιότητα περιορίζεται τώρα τελείως στο πεδίο των σύνθετων οντοτήτων. Αν στραφούμε τώρα στις αρχές της μηχανικής αναλύουμε με αυτές πάντα κάτι δευτερογενές και παράγωγο. Διότι *το θεμέλιο* του πεδίου των σύνθετων οντοτήτων δεν διέπεται από τις αρχές αυτές. Οι οντότητες που αποτελούνται από πλήθος μερών μπορούν πάντοτε να αναλύονται εκ νέου σε μέρη, μία διαδικασία που είναι χωρίς τέλος. Στο πεδίο αυτό επομένως δεν υφίσταται κάποιο ύστατο θεμέλιο<sup>130</sup>. Τουναντίον το θεμέλιό του πρέπει να αναζητηθεί έξω από την μηχανική ακολουθία. Στον Leibniz αυτό σημαίνει ότι η *causa efficiens* εδράζεται στην *causa finalis*. Το πεδίο των σύνθετων οντοτήτων πρέπει κατ' ανάγκην να εδράζεται σε απλές-δίχως μέρη- υποστάσεις (Μονάδες). Έτσι δεν μπορεί να αποδοθεί στην αιτιότητα καμία λογική αναγκαιότητα. Το θεμέλιο της αλήθειας, το θεμέλιο των σύνθετων οντοτήτων και η διάταξή τους δεν είναι εμπειρικής ούτε υλικής υφής.

Ποια σημασία έχει όμως για τον Leibniz η έννοια της *απλής υπόστασης*; Την ορίζει ως εξής: «*Η υπόσταση είναι ένα ον, το οποίο δύναται να δράσει*»<sup>131</sup>. Τι μπορεί λοιπόν να σημαίνει αυτό για τις δίχως μέρη, και άρα δίχως εξωτερικές επιδράσεις, Μονάδες; Σημαίνει ότι με αυτές τις υποστάσεις περιγράφεται εν τέλει μία *εσωτερική δύναμη*. Εδώ βρισκόμαστε στον πυρήνα της μεταφυσικής σύλληψης της δύναμης από τον Leibniz. Χαρακτηρίζουμε αυτήν τη δύναμη ως «μεταφυσική» επειδή ακριβώς δεν συναρτάται ούτε σχετίζεται με την μηχανική δύναμη που δρα παντού στην φύση. Εδώ όμως προκύπτει και το μεγάλο ερώτημα για την δυνατότητα της συμφωνίας των δύο αυτών πεδίων. Διότι πρέπει να υπάρχει μία συμφωνία από την στιγμή που οι σύνθετες οντότητες θεμελιώνονται στις απλές. Με ποιο τρόπο συνδέεται το πεδίο των σύνθετων οντοτήτων με αυτό των απλών, όταν οι δυνάμεις που τα διαμορφώνουν δεν είναι ομοιογενείς; Για να υπερβεί αυτό το πρόβλημα ο Leibniz επικαλείται την ίδια λύση που επικαλέστηκε και ο Descartes όταν θέλησε να γεφυρώσει την ανομοιογενή φύση των δύο πλευρών της παράστασης. «*Επομένως βρίσκει εδώ κανείς μία απόδειξη για την ύπαρξη του Θεού, η οποία κατέχει μία σαφήνεια που προκαλεί έκπληξη. Διότι όλη αυτή η πλήρης συμφωνία των δυνάμεων μεταξύ τους, οι οποίες δεν βρίσκονται σε συσχετισμό, μπορεί να προέλθει μονάχα από μία κοινή τους πηγή*»<sup>132</sup>. Παρακάτω θα προσπαθήσουμε να δείξουμε με ποιον τρόπο, ένεκα του γενο-λογικού ορισμού του όντος, η δυναμική αρχή των απλών ουσιών θα εκληφθεί από τον Leibniz ως μία εξωγενής εν τέλει αρχή.

<sup>129</sup> Πρβλ. Günter Abel, *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, [*Η δυναμική των βουλήσεων προς δύναμη και η αιώνια επιστροφή*], σελ. 17, 1984: «Αποφασιστική για την μετάβαση από την μηχανική στην δυναμική σύλληψη της δύναμης είναι η μετάβαση από το εξωγενές στο ενδογενές».

<sup>130</sup> G. W. Leibniz, *Μοναδολογία*, §37, μετάφρ. Σ. Λαζαρίδης, Αθήνα, 2006

<sup>131</sup> G. W. Leibniz, *In der Vernunft begründete Prinzipien der Natur und Gnade*, §1, μετάφρ. Hans Heinz Holz, suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996

<sup>132</sup> G. W. Leibniz, *Neues System der Natur...*, §16, μετάφρ. Hans Heinz Holz, suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996

Η σκέψη του Leibniz, η οποία καθοδηγείται διαρκώς από την πρόθεση για θεμελίωση της γνώσης σε ακλόνητες πρώτες αρχές, δεν θα μπορούσε να μην θεμελιώσει και τις απλές ουσίες σε κάτι πρωταρχικότερο. Το θεμέλιο των Μονάδων είναι μία άπειρη υπόσταση, η οποία τις περιέχει και αποτελεί κατά κάποιον τρόπο την *κεντρική Μονάδα*. Αυτή η τελευταία γίνεται αποδεκτή για να εξηγηθεί η πηγή της εσωτερικά ενεργούς δύναμης που συνιστά τις απλές ουσίες ως οντότητες. Πρόκειται για τον Θεό, ο οποίος κατέχει την Δύναμη, την Γνώση και την Βούληση, όχι όμως όπως οι μονάδες σε ατελή βαθμό, αλλά σε απόλυτο βαθμό<sup>133</sup>. Γι' αυτό και η εσωτερικά πηγάζουσα δύναμη των απλών υποστάσεων υπακούει σε τελολογικά και όχι σε μηχανικά καθοριζόμενα αίτια. Η δύναμη αυτή καθορίζεται από στόχους και σκοπούς, οι οποίοι πρέπει να αναχθούν στην απόλυτη Μονάδα. Οι απλές Μονάδες καθορίζονται από τον Νου του Θεού, την ύπαρξη του οποίου συνάγει ο Leibniz τελείως a priori (όπως βέβαια και a posteriori), σύμφωνα με το αρχικό θεμελιοκρατικό του αίτημα<sup>134</sup>. Το ζήτημα που απασχολεί τον Leibniz έχει να κάνει επομένως με την θεμελίωση της πολλαπλότητας των όντων σε μία πρωταρχική ενότητα. Για να εξηγηθεί αυτό ανάγεται η πολλαπλότητα των όντων σε μία απόλυτη υπόσταση και έτσι η δύναμη που διαμορφώνει τις απλές μονάδες αποκτά μία μεταφυσική εξήγηση. Αποδίδεται ως κατηγορήμα σε μία πιο πρωταρχική υπόσταση. Αυτή η παραδοσιακή δομή της μεταφυσικής εξήγησης του Όλου, δηλ. η αναγωγή της πολλαπλότητας των όντων σε ένα υποκειμένον τους, αποτελεί και το θέμα της νιτσεϊκής κριτικής. Διότι σε αυτήν κρύβεται ένας κίνδυνος και ένα οριακό σημείο της σκέψης. Βλέπουμε δηλ. τόσο με την μηχανική αρχή του Descartes όσο και με την προσπάθεια του Leibniz να την συμφιλιώσει με την τελολογική, την πολλαπλότητα της δύναμης ότι ανάγεται εν τέλει και στις δύο περιπτώσεις σε μία πρωταρχική υπόσταση, σε ένα άπειρο ον. Οι τελολογικές αρχές που διαμορφώνουν το πεδίο των απλών ουσιών πηγάζουν από τον Νου του Θεού. Αποτελούν τις αναγκαίες και αιώνιες αλήθειες. Η κριτική αντι-μεταφυσική σκοπιά παρατηρεί πάντα τον τρόπο με τον οποίο η δύναμη, ως η εσωτερική αρχή σύστασης των όντων, αποδίδεται τελικά σε μία υπόσταση, σαν σε ένα βουλευτικό κέντρο. Για τον Nietzsche αυτή η πραγμάτευση της δύναμης είναι στην πραγματικότητα εξωγενούς χαρακτήρα. Η *δυναμική αρχή* δεν ανήκει ουσιαστικά στην πολλαπλότητα των συσχετισμών, αλλά σε μία μεταφυσική αρχή που τίθεται έξω από αυτήν. Η υπέρβαση της μεταφυσικής έχει λοιπόν μόνο μία δυνατότητα. Την *πραγμάτευση της δύναμης ως το διαφορικό στοιχείο της δύναμης*. Με αυτόν τον τρόπο στην ουσία της δύναμης ανήκει η πολλαπλότητα, και κάθε αναγωγή της δύναμης σε ένα μεταφυσικό κέντρο σημαίνει ουσιαστικά την κατάργησή της. Ο Leibniz πραγματεύτηκε αδιαμφισβήτητα την δύναμη ως εσωτερική αρχή. Αλλά η δύναμη που συγκροτεί τις μονάδες δεν φέρει η ίδια τον νόμο της, το θεμέλιό της δεν υφίσταται στην συσχέτισή της. Υπόκειται σε πρωτογενείς σκοπούς<sup>135</sup>, οι οποίοι πηγάζουν από το πεδίο της θεϊκής διάνοιας. Γι' αυτό ακριβώς και δεν υφίσταται καμία πραγματική *σχεσιακότητα* μεταξύ των Μονάδων. Η συσχέτισή τους είναι μονάχα φαινομενική και ιδεατή. Η δυναμική αρχή στον Leibniz, όχι μόνο δεν προκύπτει από τον συσχετισμό, αλλά με αυτήν ο συσχετισμός βλέπουμε ότι καταργείται. Η δύναμη και άρα οι Μονάδες ανάγονται τελικά σε μία θαυματουργή γένεσή τους από την απόλυτη Δύναμη, Γνώση και Βούληση ενός δημιουργού των υποστάσεων. Το κεντρικό κριτικό μοτίβο του Nietzsche, ότι δηλ. η έννοια της υπόστασης πρέπει να αναχθεί σε κάθε περίπτωση στην παράσταση ενός υποκειμένου, το οποίο κατανοείται ως βουλευτικό κέντρο, ως κέντρο της πράξης, είναι φανερό ότι αναφέρεται και στην μεταφυσική σύλληψη της δυναμικής αρχής από τον Leibniz.

Ποιο νέο στοιχείο μας προσφέρει όμως η κριτική του Nietzsche; Διότι, όπως αναφέρει ο K. H. Volkmann-Schluck, αυτή η αναγωγή της έννοιας της υπόστασης στην έννοια του υποκειμένου έχει ήδη αποκαλυφθεί από τον Kant στην *Κριτική του καθαρού Λόγου*.

<sup>133</sup> G. W. Leibniz, *Μοναδολογία*, §48, σελ. 61, Αθήνα, 2006

<sup>134</sup> Ο. π., §§37-45, σελ. 55-60, Αθήνα, 2006

<sup>135</sup> Ο. π., §79, σελ. 81, Αθήνα, 2006

«Ότι ως προς τον συσχετισμό μεταξύ υπόστασης και υποκειμένου ισχύει το ακριβώς αντίστροφο, αυτό έρχεται στην επιφάνεια για πρώτη φορά με τον Kant. Ο Kant ανακαλύπτει ότι το σκεπτόμενο εγώ αποτελεί την πρωταρχική συνθετική ενότητα, την πηγή κάθε άλλης ενότητας. Το εγώ σκέφτομαι είναι όμως ένα εγώ σκέφτομαι τις κατηγορίες, οι οποίες αποτελούν, ως τέτοιες, τον αναλλοίωτο ουσιαστικό προσδιορισμό του αντικειμένου. Το εγώ επομένως δρα, καθόσον σκέφτεται, ως η καθαρή διάνοια(...). Σύμφωνα με την υπερβατολογική διάταξη των αντικειμένων από τον Kant το πρώτο αντικείμενο δεν είναι άλλο από το εγώ που παριστά τις κατηγορίες. Και το ότι αυτές, ως η καθαρή διάνοια η ίδια, αποτελούν τον ουσιαστικό προσδιορισμό του αντικειμένου, ως προς το τι είναι αυτό εν γένει, το αισθητηριακό αντικείμενο παρίσταται εκ των προτέρων ως η μεταβολή της κατάστασης ενός κάτι που μένει αναλλοίωτο, δηλ. η πολλαπλότητα του πραγματικού τίθεται εκ των προτέρων στον συσχετισμό μεταξύ υπόστασης και κατηγορήματος. Μέσω του Kant λοιπόν έρχεται στην επιφάνεια, ότι η κυριαρχία της έννοιας της υπόστασης αποτελεί συνέπεια του γεγονότος ότι το σκεπτόμενο εγώ, το υποκείμενο με την νεώτερη έννοια, τίθεται ως το μέτρο για την ερμηνεία του όντος. Η κυριαρχία της έννοιας της υπόστασης εδράζεται στο υποκείμενο»<sup>136</sup>.

Η κριτική του Nietzsche εδώ όμως είναι βαθύτερη από αυτή του Kant. Ο Kant ανακαλύπτει πρώτος ότι εν τέλει η βάση της μεταφυσικής είναι το σκεπτόμενο υποκείμενο, δηλ. το εγώ με τη νεώτερη έννοια. Με αυτό τον τρόπο καταργεί την μεταφυσική που εδράστηκε στον γενο-λογικό ορισμό (βλ. παρακάτω III [α]). Ο Nietzsche όμως επιχειρεί να αναγάγει και την ενότητα του υπερβατολογικού εγώ σε μία εσωτερική διαφορική αρχή (Έχουμε ήδη δείξει ότι για τον Nietzsche μία *πραγματικά*, και όχι κατ' επίφαση, ενδογενής αρχή μπορεί να είναι μόνο μία *διαφορική* αρχή). Όπως όμως σωστά τονίζει ο Deleuze, οι υπερβατολογικές αρχές, δηλ. οι κατηγορίες, δεν αποτελούν αρχές εσωτερικής, και άρα διαφορικής, γένεσης, αλλά αρχές καθορισμού<sup>137</sup>. Με τον Leibniz καταλήγαμε λοιπόν σε μία μεταφυσική αρχή, με τον Kant καταλήγουμε σε μία, όχι μεταφυσική αρχή, αλλά σε ένα πλήθος a priori αρχών καθορισμού της σχεσιακότητας. Πάντοτε καταλήγουμε δηλαδή σε μία έννοια της υποκειμενικότητας, πάντοτε το υποκείμενο αποτελεί την καθοριστική αρχή. Είτε καταλήγουμε σε ένα υποκείμενο υπερβατικό, μία άπειρη υπόσταση, ή ένα υποκείμενο υπερβατολογικό, εφοδιασμένο με εμμενείς αρχές a priori καθορισμού. Σε κάθε περίπτωση οι εκάστοτε όροι της συνείδησης, οι εκάστοτε όροι που τίθενται από την πνευματικότητα, βρίσκονται εκτός του καθορισμού, σαν να μην τους αφορά κανένας συσχετισμός, εφόσον κάθε πολλαπλότητα συγκροτείται από αυτούς. Το υποκείμενο όμως, όπως αυτό εμφανίζεται στην συνθετική παράσταση του εγώ, δεν μπορεί να αποτελεί το επίκεντρο για την σύνθεση των δυνάμεων. Δεν ξεκινάει δηλ. από αυτό η σύνθεση των δυνάμεων, αλλά σε αυτό καταλήγει μία από τις άπειρα δυνατές συνθέσεις τους. Δεν είναι μία αφετηριακή αρχή για την συγκρότηση της πολλαπλότητας, αλλά ένα από τα άπειρα καταληκτικά συνθετικά κέντρα. Εδώ μπορούμε λοιπόν να παρατηρήσουμε τι ακριβώς σημαίνει για τον Nietzsche η σύλληψη της *βούλησης για δύναμη*, ως μίας πραγματικά αντι-μεταφυσικής αρχής. Πρόκειται για μία αρχή που δεν *περιγράφει* (μηχανική και τελολογική αρχή) ούτε *καθορίζει* (υπερβατολογική αρχή) το γίνεσθαι των δυνάμεων. *Πρόκειται για μία αρχή που συλλαμβάνει την σύνθεση ως την γένεση των διαφορών των δυνάμεων, και όχι ως τον καθορισμό τους*. Με αυτή την έννοια επομένως δεν υποδεικνύεται ούτε μία υπόσταση ούτε ένα υποκείμενο. Δεν πρόκειται επομένως ούτε για μία υποστασιακή ενότητα (κεντρική Μονάδα) ούτε για μία απλά συνθετική ενότητα (υπερβατολογική αυτοσυνειδησία), αλλά για μία διαφορική αρχή. *Διαφορικός* σημαίνει συνθετικός και γενετικός, σημαίνει δηλ αυτό που ευρίσκεται στο ίδιο το πολλαπλό ως καθορίζων και ως καθοριζόμενο, ως κάτι δηλ. αναφαίρετο. Με την σημασία αυτή κάθε έννοια μίας καθοριστικής ή συνθετικής ενότητας δεν μπορεί να ισχύει. Διότι εξ' ορισμού δεν μπορεί να υπάρχει ένα οριστικό κέντρο γένεσης και σύνθεσης της πολλαπλότητας των δυνάμεων. Το κέντρο αυτό πρέπει να διασπάται συνεχώς, διότι διαφορίζεται συνεχώς. Η σύνθεση είναι και γένεση, η γένεση είναι και σύνθεση, αλλά μόνο ως διαφορισμός. Καταλαβαίνουμε λοιπόν γιατί κατά τον Nietzsche δεν δύναται να

<sup>136</sup> K. H. Volkmann-Schluck, *Leben und Denken*, σελ. 78-79, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1968

<sup>137</sup> G. Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σελ.133, Αθήνα 2002

θεωρηθεί η συνείδηση ως το συνθετικό κέντρο καθορισμού και συγκρότησης των δυνάμεων. Πρέπει αντιθέτως και η ίδια αυτή να τεθεί εντός της γενετικής αρχής και άρα εντός της κριτικής. Αν η συνείδηση θεωρήθηκε ως τώρα με τον ένα ή με τον άλλο τρόπο ως το κέντρο του καθορισμού της σύνθεσης, αυτό οφείλεται στον γενο-λογικό ορισμού του όντος και στην επακόλουθη σύλληψη του γίνεσθαι των δυνάμεων, ως του πεδίου μεταβολής σαφώς οριοθετημένων όντων<sup>138</sup>. Η συνείδηση πάντοτε έβρισκε μπροστά της μία πολλαπλότητα όντων και έτσι η σύνθεση αυτής της πολλαπλότητας έπαιρνε αναγκαστικά τα χαρακτηριστικά της διάκρισης μεταξύ υπόστασης (ή υποκειμένου) και κατηγορήματος. Ο τρόπος αυτός σύνθεσης αποτελεί φυσικά ενέργημα της συνείδησης. Από την στιγμή όμως που το ον ορίζεται γενο-λογικά, ως Πράγμα, ως ενότητα, ο τρόπος αυτός σύνθεσης φαίνεται ο μόνος δυνατός και κατά συνέπεια η συνείδηση εκλαμβάνει τους όρους της ως τους μόνους συνθετικούς όρους. Η ίδια διεργασία λαμβάνει χώρα στην θεμελίωση της *res cogitans*, η ίδια και κατά την θεμελίωση του συστήματος των Μονάδων. Παντού βρίσκουμε μπροστά μας συνειδησιακούς και έλλογους όρους, κάθε συνθετική ενότητα εδράστηκε ως τώρα σε αυτούς. Οι όροι αυτοί τώρα πρέπει να επαναπροσδιοριστούν. Δεν υπάρχει ον σημαίνει ταυτόχρονα πως δεν υπάρχει κέντρο συνθετικής ενότητας. Η δυναμική αρχή της βούλησης για δύναμη δεν εντοπίζεται εντός των ποσοτήτων της δύναμης. Κάτι τέτοιο θα σήμαινε ότι και η νιτσεϊκή αρχή εδράζεται στον γενο-λογικό ορισμό, και ότι κατά συνέπεια είναι μία λέξη για το Είναι ως *ens metaphysicum*. Η δυναμική αρχή της βούλησης για δύναμη αντιθέτως εδράζεται στην σχεσιακότητα των δυνάμεων και άρα στην διάκρισή τους, στην εναντιότητά τους, στην ανισότητά τους. Η δυναμική αρχή στον Nietzsche έχει τελικά την σημασία της εσωτερικής σύστασης των διαφορών της δύναμης. Είναι λοιπόν η λέξη για την ενδογενή γένεση και σύνθεση των δυνάμεων στην βάση, όχι κάποιου όντος, αλλά στην βάση της διαφοράς της δύναμης. Η αρχή αυτή είναι δηλ. συγκροτητικός όρος της δύναμης πριν συσταθεί το ον, ή μάλλον συνεπάγεται πως η γένεση και η σύνθεση της δύναμης καταργεί οριστικά το ον και την έννοια του Όντος ως συστατικής του Είναι. Διότι δεν υφίσταται πλέον καμία ενότητα και κανένας τόπος για την παραδοχή μίας ενότητας.

Αυτό που μένει να δούμε σε αυτό το κεφάλαιο ακόμα είναι η πηγή του γενο-λογικού ορισμού. Έχουμε δει μέχρι στιγμής ότι η ιδέα του όντος και της ενότητάς του εδράστηκε στην συνείδηση και τους όρους της. Είναι εν τέλει η συνείδηση αυτό μας παραπλάνησε ως προς τους πραγματικούς όρους σύνθεσης των δυνάμεων; Η κριτική σκέψη του Nietzsche δεν θα γίνει κατανοητή ως προς αυτό το ζήτημα αν δεν εξετάσουμε την κριτική του στον Schopenhauer και την σημασία που εν τέλει έχει για τον Nietzsche η μεταφυσική της βούλησης. Στην μεταφυσική της βούλησης η πηγή του γενο-λογικού ορισμού αποκαλύπτεται στην πραγματική της ποιότητα.

#### **δ) Κορύφωση της ηθικής συνείδησης: Η απαξίωση της ζωής από την μεταφυσική θεωρία της Βούλησης**

Είδαμε πως η κριτική πραγμάτευση της νεώτερης μεταφυσικής από τον Nietzsche κατέληξε στο συμπέρασμα πως κάθε έννοια μίας υπόστασης εδράζεται εν τέλει στην ανομολόγητη και αναπόδεικτη παραδοχή ενός βουλητικού κέντρου καθώς επίσης και στην έννοια της ελεύθερης βούλησης. Η έννοια του υποκειμένου ήταν αυτή που αποτελούσε το πρότυπο για την παραδοχή ενός ύστατου και

---

<sup>138</sup> Η κριτική του Nietzsche αφορά επομένως με τον ίδιο τρόπο και την παραδοσιακή έννοια του Είναι και την αντίστοιχη του Γίνεσθαι, όπως και του Βούλεσθαι. Δεν είναι η έννοια του Είναι το πρόβλημα, αλλά η θεμελίωση του Είναι στην έννοια του Όντος ως ενότητας, και αυτή η σύλληψη ενυπάρχει με τον ίδιο τρόπο σε όλες τις παραδοσιακές μεταφυσικές έννοιες. Ούτε το υποκείμενο είναι το πρόβλημα, ούτε καν η ψυχή. Το πρόβλημα είναι ο καθορισμός των εννοιών αυτών στην βάση του γενο-λογικού ορισμού και άρα, όχι ο εξοβελισμός τους, αλλά ο επαναπροσδιορισμός τους.

θεμελιακού κέντρου κάθε δύναμης και κάθε πράξης. «Έχουμε δανειστεί την έννοια της ενότητας από την έννοιά μας του Εγώ -το παλαιότερο άρθρο της πίστης μας»<sup>139</sup>. Η θεμελιακή για την μεταφυσική διάκριση μεταξύ ουσίας και κατηγορήματος ανάγεται σε μία πρωταρχική πλάνη: οι μεταφυσικοί φροντίζουν να αποδίδουν την δύναμη στην βούληση ως το κατηγορήμα της. Μέσω του γενο-λογικού ορισμού συλλαμβάνουν το εκάστοτε ον με την έννοια του βουλητικού κέντρου και κατ' επέκταση εκλαμβάνουν την βούληση ανθρωπομορφικά, ως αυτό που επιθυμεί την δύναμη. Αυτό φανερώνεται και στην έννοια της κίνησης, όπου η μεταβολή συνίσταται σε επιδράσεις μεταξύ οντοτήτων. Και ως ύστατη οντότητα θεωρείται η βούληση. Θα στραφούμε τώρα στην μεταφυσική εκείνη θεωρία, στην οποία κορυφώνεται η σύλληψη της βούλησης βάσει του γενο-λογικού ορισμού και αποκαλύπτεται ο θεμελιώδης ρόλος που κατέχει σύμφωνα με τον Nietzsche η ηθική συνείδηση.

Ο Schopenhauer αρνήθηκε τόσο την τελολογική όσο και την μηχανική αρχή, καθόσον οι αρχές αυτές αδυνατούν να εξηγήσουν την πραγματική διεργασία που λαμβάνει χώρα σε κάθε αντίθεση και σύγκρουση των δυνάμεων. Με αυτή την σημασία η φιλοσοφία του μένει μονάχα εν μέρει πιστή στον καντιανό υπερβατολογικό ιδεαλισμό. Στην περιοχή της φύσης δεν υφίσταται καμία δυνατότητα για την θεμελίωση μίας έννοιας ελευθερίας της βούλησης. Τα πάντα καθορίζονται βάσει της μηχανικής αναγκαιότητας, άρα σύμφωνα με την αρχή του αποχρώντος λόγου. Η γνώση της φύσης και των νόμων της δεν μπορεί να σημαίνει τίποτε άλλο από μία διαμεσολάβηση. Δεν υφίσταται άμεση γνώση στην φυσική έρευνα. Η σκέψη αυτή ανάγεται βέβαια στην αντίληψη ότι ο πυρήνας του ιδεαλισμού, έτσι όπως αυτός διατυπώθηκε για πρώτη φορά στην καρτεσιανή θεωρία του εγώ, συνίσταται στην παραστασιακότητα. Και αυτή είναι μία άποψη που μοιράζονται από κοινού ο Schopenhauer με τον Kant, και πάνω σε αυτήν θεμελιώνουν την κριτική τους στην ορθολογική έννοια της ψυχής. Ο Schopenhauer ακολουθεί τον Kant στην άποψη πως, η καρδιά της φιλοσοφίας εκείνης που ερευνά την κανονικότητα των νόμων από την πλευρά της παράστασης, πρέπει να συνίσταται στην εδραίωση μίας θεωρίας για την υπερβατολογική υποκειμενικότητα. Η έννοια «Νόμος», παρά την υποκειμενική της πηγή, αναφέρεται επομένως σε μία ακατάλυτη κανονικότητα. Ο έμμεσος χαρακτήρας της γνώσης συνεπάγεται ταυτόχρονα όμως και το καθεαυτό Είναι κάθε αντικειμένου της. Ο Kant παραιτήθηκε οριστικά από αυτή την άλλη όψη που συνεπάγεται η παράσταση, υποδεικνύοντας ταυτόχρονα τον αντινομικό χαρακτήρα κάθε ως τότε έλλογης γνώσης που επιχειρήσε να συλλάβει τον κόσμο στην απόλυτη ολότητά του. Ο Schopenhauer διαφοροποιείται πλήρως τώρα από την καντιανή φιλοσοφία, όταν επιχειρεί να θεμελιώσει αυτή την έννοια του καθεαυτού Είναι και μάλιστα να την ορίσει καθ' ύλην (sachlich). Για να το καταφέρει όμως αυτό έπρεπε κατά κάποιον τρόπο να τοποθετήσει την υπερβατολογική του θεωρία στον δρόμο της μεταφυσικής του Leibniz. Έπρεπε δηλ. να αναγάγει τον απόλυτο συσχετισμό, τον οποίο συνεπάγεται η νεώτερη έννοια του όντος, σε μία ενδογενή ορμή ή δύναμη. Καθόσον όμως ανάμεσα στον Leibniz και στον Schopenhauer τοποθετείται η καντιανή κριτική της ορθολογικής ψυχολογίας, αυτή η σύνθεση της δυναμικής αρχής με τα υπερβατολογικά πλαίσια που επιχειρεί ο Schopenhauer δεν μπορούσε παρά να οδηγήσει στην μετατόπιση της υπερβατολογικής θεωρίας του υποκειμένου από τον έλλογο χαρακτήρα κάθε παραστασιακής φύσης προς την βούλησή της. Εκτρέπεται έτσι πλήρως η σημασία που είχε στον Kant η έννοια του «φαίνεσθαι». Φαίνεσθαι σημαίνει τώρα για τον Schopenhauer το υπερβατολογικό στοιχείο, ως τον περιοριστικό όρο της γνώσης. Η δυναμική αρχή απαιτεί μία θεωρία του Εγώ, η οποία δεν θα στέκει στην ανάλυση των γνωστικών του ικανοτήτων, αλλά θα προχωράει έτσι προς το ανυπόθετο. Διότι η σύλληψη των νοητικών ικανοτήτων στην βάση μίας ενδογενούς δυναμικής διεργασίας απαιτεί την αναίρεση των υπερβατολογικών όρων, ως προς την αυστηρή αντικειμενικότητα που τους απέδωσε η κριτική φιλοσοφία του Kant. Η δυναμική αρχή εγγυάται την παράγωγη και δευτερογενή φύση των υπερβατολογικών όρων, και υπονομεύει την

<sup>139</sup> Fr. Nietzsche, Der Wille zur Macht, [*H Βούληση για δύναμη*], §635, σελ. 428, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996



αντικειμενική γνώση που εδράστηκε στην υπερβατολογική τους παραγωγή, χάριν της ανάδυσης μίας νέας μεταφυσικής σύλληψης του Όλου.

Η σύλληψη της βούλησης ως την καθεαυτή πλευρά της παράστασης του όντος αποτελεί για τον Nietzsche ένα τερματικό όριο της μεταφυσικής σκέψης, το οποίο αν κατανοηθεί στο σύνολο των προϋποθέσεών του θα πρέπει να αναιρεθεί ως προς την όλη δομή των ισχυρισμών του. Ένα χαρακτηριστικό της μεταφυσικής της βούλησης αποτελεί το πόσο άμεσα διαγράφονται οι ηθικές της επιπτώσεις. Αυτό το χαρακτηριστικό όμως πηγάζει κατευθείαν από την ίδια την δομή αυτής της μεταφυσικής σκέψης. Κατά πόσον μία κριτική στην βάση της φιλοσοφίας του Schopenhauer (την απόλυτη ενότητα ως το κύριο χαρακτηριστικό του βούλεσθαι) μπορεί να φέρει στο φως περισσότερα στοιχεία για την ηθική συνείδηση, τον θεμελιακό ρόλο της οποίας η νιτσεική κριτική επικαλείται;

Η βούληση, ως μεταφυσική αρχή, σημαίνει για τον Schopenhauer το δίχως όρους Είναι. Κατά συνέπεια η αρχή αυτή δηλώνει τον αντίθετο πόλο της πολλαπλότητας των όντων. Η μεταφυσική αρχή δηλώνει την απόλυτη ενότητα και μπορούμε να συνοψίσουμε ως εξής το επιχείρημά του για την διαπίστωση αυτή: Ο φαινομενικός κόσμος των όντων, το πεδίο δηλ. αυτό των όντων που συλλαμβάνεται στα πλαίσια της παράστασης, δεν αποτελεί τίποτε άλλο από το αποτέλεσμα μίας απίστευτα εκτεταμένης *σχεσιακότητας μεταξύ οντοτήτων*. Πρόκειται για την αμοιβαία επίδραση των όντων μεταξύ τους, και με τον όρο «ζωή» εκφράζει ο Schopenhauer την αρχή του *principium individuationis*. Κάθε ον πρέπει να εκληφθεί ως κάτι ατομικό και καμία ατομικότητα δεν δύναται να συσταθεί διαφορετικά πέρα από την συσχέτισή της με πλήθος άλλων. Κάθε συσχέτιση όμως εδράζεται ως προς την γνώση της ουσίας της στην συσχέτιση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου. Γι' αυτό και το υποκείμενο κατέχει μία προτεραιότητα εντός του πεδίου των όντων. Δεν είναι απλά ότι μόνο σε αυτό αντανακλάται η ζωή, αλλά κυρίως ότι σε αυτό εμφανίζεται η επίγνωση της ύπαρξης μίας ουσιαστικής πλευράς του όντος πέρα από την υπό όρους σύλληψή του. Ο χώρος, ο χρόνος, η αιτιότητα αποτελούν απλά *μορφές* της παράστασης, που με την αναλυτική του υπερβατολογικού εγώ αποδείχονται ως «*πλήρως ανεξάρτητες από τα αντικείμενα*». Το υπερβατολογικό υποκείμενο συνειδητοποιεί λοιπόν ότι η γνώση του περιορίζεται στο «*πως*» της παράστασης και δεν αφορά το «*τι*» αυτής. Το «*τι*» όμως της παράστασης θα πρέπει κατ' ανάγκην να υποτεθεί διότι δεν θα υπήρχε και το «*πως*».

«Αν δεν είναι λοιπόν τα αντικείμενα που εμφανίζονται υπό τις μορφές της παράστασης σκέτα φαντάσματα και αν έχουν μία πραγματική σημασία, πρέπει να δηλώνουν την ύπαρξη ενός «*κάτι*», πρέπει να είναι η έκφραση ενός «*κάτι*», το οποίο δεν είναι και αυτό με την σειρά του αντικείμενο, παράσταση, ένα κάτι απλά και μόνο σχετικό, δηλ. κάτι το οποίο θα υπήρχε μόνο για το υποκείμενο. Αλλά θα ήταν κάτι το οποίο δεν συναρτάται από έναν ουσιαστικό για αυτό όρο, δηλ. *δεν θα ήταν παράσταση, παρά ένα πράγμα καθεαυτό*»<sup>140</sup>.

Οι όροι της παράστασης αποτελούν κατά τον Schopenhauer τους *υπερβατολογικούς* όρους του όντος και γι' αυτό επομένως δεν εκφράζουν το «*τι*» της παράστασης, την περιεχομενική και καθεαυτή δηλ. πλευρά της. Αυτό στο οποίο θέλει να καταλήξει επομένως ο Schopenhauer είναι ότι η καθεαυτή πλευρά του όντος δεν υπόκειται σε όρους, επομένως δεν υπόκειται σε κανέναν συσχετισμό. Ο συσχετισμός είναι άρρηκτα δεμένος με την φαινομενική πλευρά του όντος και αυτό προβάλλει καθαρά στο οριακό σημείο των δύο πλευρών του Είναι, δηλ. στην *αυτογνωσία* του υποκειμένου. Το υποκείμενο κατανοεί μία διπλή του παρουσία στην γνώση. Αποτελεί δηλ. αφενός ένα αντικείμενο της παράστασης όπως κάθε άλλο και αφετέρου τον όρο της γνώσης του ως αντικείμενο. Μέσω της αυτογνωσίας μας κατανοούμε ότι κάθε εξαρτημένο σε όρους της παράστασης ον δεν μπορεί παρά να είναι κάτι σχετικό και παράγωγο. Το καθεαυτό Είναι διαφεύγει κάθε όρου, αποτελεί το ανυπόθετο και γι' αυτό το απόλυτο. Αν είναι όμως δυνατόν να υπάρξει μία απόλυτη, και όχι σχετική πλευρά του Είναι, τότε αυτή μπορεί να υπάρξει μόνο

<sup>140</sup> A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, [*Ο κόσμος ως βούληση και ως παράσταση*], Sämtliche Werke in V Bänden, Band I, βιβλίο II, §24, σελ. 182, hrsg. Frhr. v. Löhneysen, suhrkamp, 1986

ως αυτό που δεν ανάγεται σε κανέναν συσχετισμό. Και αυτό που δεν ανάγεται σε συσχετισμό δεν μπορεί να αναχθεί σε καμία πολλαπλότητα. Αποτελεί επομένως μία πρωταρχική ενότητα. Το χαρακτηριστικό στοιχείο της φιλοσοφίας του Schopenhauer είναι επομένως η εφαρμογή της υπερβατολογικής υποκειμενικότητας για την κατάδειξη μίας μεταφυσικής αρχής. Η αρχή αυτή διαφεύγει του πλέγματος των συσχετισμών και άρα των υπερβατολογικών όρων, κάτι που συνεπάγεται κατά τον Schopenhauer δύο θεμελιακά της στοιχεία. Ότι αποτελεί την καθ' ύλην πλευρά του Είναι, καθώς επίσης και ότι αποτελεί μία ακατάλυτη ενότητα.

Και τώρα στρεφόμαστε στις ηθικές συνέπειες της μεταφυσικής ενότητας της βούλησης. Ο Simmel τονίζει πολύ σωστά ότι από την στιγμή που η μεταφυσική ενότητα κατανοείται ως βούληση, ολόκληρη η θεωρία διαποτίζεται αναπόφευκτα από ένα *πεσιμιστικό μοτίβο*<sup>141</sup>. Κατανοούμε δηλ. ότι εάν η δύναμη (και κάθε ποσότητα δύναμης) αποδίδεται ως κατηγορημα στην μεταφυσική ουσία της βούλησης, είμαστε αναγκασμένοι να καταλήξουμε στον μάταιο χαρακτήρα της ύπαρξης. Από την στιγμή που η ζωή και άρα οι εναντιότητες των δυνάμεων ταυτίζονται με την εξωτερικευση αυτής της βουλητικής ενότητας, τότε είναι αναπόφευκτη η κρίση για την ματαιότητα της ζωής στο σύνολό της. Καταλήγουμε λοιπόν στην τελική εξισορρόπηση της δύναμης και άρα στην μηδαμινότητα της αξίας της. Λείπει το διαφορικό στοιχείο και επομένως κάθε «προς τι;» της βούλησης και της δύναμης. Η εξωτερικευση της δύναμης μάλιστα και η σχέση της με την βούληση περιγράφεται ως *οδύνη*, ως το κατεξοχήν *κακό* στοιχείο. Όχι μόνο κάθε διαφορικό στοιχείο της δύναμης και άρα κάθε πλαστικό στοιχείο του βούλεσθαι εξαφανίζεται, αλλά αναδύεται τώρα και η προτροπή για διαρκή προσπάθεια απομάκρυνσης της δύναμης από το βούλεσθαι, ώστε το βούλεσθαι να εκμηδενιστεί. Να εκμηδενιστεί το βούλεσθαι για να εκμηδενιστεί η ζωή της οδύνης. Εδώ λοιπόν προστίθεται άλλο ένα στοιχείο για την δράση της ηθικής συνείδησης εντός του γενο-λογικού ορισμού. Με την μεταφυσική ενότητα της βούλησης βλέπουμε ότι, όχι μόνο δεν υφίσταται προτεραιότητα της βούλησης έναντι της συνείδησης, όπως νόμιζε ο Schopenhauer, αλλά σε αυτόν τώρα φανερώνεται η πραγματική διάσταση της βουλητικής ενότητας, την οποία όπως είδαμε κατά τον Nietzsche προϋπέθετε η μεταφυσική σε κάθε έννοια υπόστασης και κυρίως στην έννοια του υποκειμένου (με την θεωρία του σκεπτόμενου εγώ). Με τον Schopenhauer γίνεται φανερό ότι εν τέλει η έννοια της βούλησης ως ενότητας υποτάσσεται πλήρως στην συνείδηση και αποτελεί μάλιστα εξ' ολοκλήρου δημιούργημά της. Κάθε βούλεσθαι, κάθε σκοπός και κάθε ηθική κρίση εδράστηκαν μέχρι στιγμής σε ένα εγώ που όριζε όλες αυτές τις έννοιες με βάση πάντα το δικό του συνθετικό πρότυπο ενότητας. Παρότι λοιπόν ο Nietzsche κατέδειξε πως η νεώτερη μεταφυσική της υποκειμενικότητας εδράζεται σε μία εσφαλμένη παραδοχή για την ύπαρξη ενός βουλητικού κέντρου και μίας βουλητικής ενότητας, δεν πρέπει να συμπεράνουμε ότι η βούληση είναι το πρωταρχικό πεδίο σύστασης του όντος. Διότι εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με την πραγματική θεωρία του βούλεσθαι, αλλά με την παραχάραξη του βούλεσθαι και του γίνεσθαι των δυνάμεων από την πλευρά της συνείδησης. Η σκοπιά της συνείδησης ήταν πάντα κατά τον Nietzsche η κυριαρχική σκοπιά σε κάθε φιλοσοφείν. Η συνείδηση ήταν πάντοτε το πρωταρχικό στοιχείο σύστασης του όντος, η έννοια του όντος είναι η έκφραση της κυριαρχικής δύναμης της συνείδησης. Και όπως είδαμε η θεωρία της βούλησης για δύναμη συνεπάγεται πως κάθε δύναμη εκβάλλει σε μία συγκεκριμένη ποιότητα. Ποια είναι η ποιότητα και άρα η αξία της κυρίαρχης δύναμης «συνείδηση»; Αυτό θα φανεί παρακάτω στην πλήρη πραγμάτευση της ηθικής συνείδησης στην μεταφυσική του Schopenhauer.

Ο Schopenhauer, πρώτος από τους φιλοσόφους, κατανόησε την προτεραιότητα της ζωής έναντι της έλλογης σκέψης. Αυτό σημαίνει πως είδε την συνολική ανάπτυξη του Λόγου και της συνείδησης ως απόρροια του ίδιου του βούλεσθαι, που δεν είναι παρά ένα βούλεσθαι την ζωή. Οι όροι της σκέψης συνιστούν την *σχετική* συγκρότηση του όντος ως μίας ζωντανής ουσίας. Ο ουσιαστικός προσδιορισμός

<sup>141</sup> G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, [Σοπενάουερ και Νίτσε], σελ. 235, Gesamtausgabe, Band X, suhrkamp, 1995, [1907]

συγκρότησης του όντος όμως δεν έχει κανένα έλλογο χαρακτηριστικό, είναι μία τυφλή ενδογενής βουλητική και ταυτόχρονα δυναμική ορμή. Στην ουσία του βούλεσθαι είναι η πολλαπλή διάσπασή του σε απειρία συσχετιζόμενων δυνάμεων, δηλ. η εξωτερίκευσή του ως «ζωή». Σε αυτό έγκειται και η οδύνη που συνοδεύει το βούλεσθαι. Η ενότητά της είναι αδιαχώριστη από την διάσπασή της σε ένα απέραντο πλέγμα αντιθετικών δυνάμεων. Η ίδια δηλ. η βούληση φέρει εντός της την αντίφασή της και μάλιστα ως την ίδια την έκφραση της ουσίας της. Στην ουσία δηλ. της βούλησης ανήκει η αντίθεση με τον εαυτό της εις το διηνεκές. Η απόφαση της πνευματικής ζωής για την εμπειρική ευτυχία ή την αγιότητα είναι έκφραση αυτής της ίδιας της αντίφασης του βούλεσθαι με τον εαυτό του, μία αντίφαση που μόνο περιστασιακά και φαινομενικά μπορεί να λυθεί με την άρση κάθε βούλεσθαι, και άρα κάθε ζωής. Ένας τόνος αισιοδοξίας που θα μπορούσε να εισέλθει σε αυτή την θεωρία, η οποία τουλάχιστον μας υποδεικνύει την φαινομενική παρουσία του θανάτου και την αιωνιότητα της ζωής, αφανίζεται σχεδόν αμέσως όταν αυτή η αιωνιότητα αποτελεί μία αιώνια παρουσία της οδύνης και της πρωταρχικής αλύτρωτης αντίφασης.

Πως είναι λοιπόν δυνατόν να έχει δίκιο ο Nietzsche όταν ισχυρίζεται πως και εδώ ακόμη η συνείδηση είναι η κυριαρχική δύναμη και μάλιστα πιο κυριαρχική από οποιοδήποτε άλλο μεταφυσικό σύστημα; Τόσο κυριαρχική μάλιστα που μας φανερώνει το μυστικό της: την ποιότητά της δηλ. ως δύναμη και άρα την αξία της. Πρέπει να αναλύσουμε λοιπόν εδώ τον πυρήνα της νιτσεϊκής κριτικής στον Schopenhauer, μία κριτική που έχει ζωτική σημασία για την κατανόηση της άποψης του Nietzsche για την πραγματική ουσία της μεταφυσικής της ίδιας. Είναι σημαντικό να καταλάβουμε ότι η μεταφυσική βούληση εκλαμβάνεται πάνω απ' όλα ως το κέντρο κάθε ενέργειας. Ο Schopenhauer συγκαταλέγει ολόκληρο το συνειδητό πεδίο στο βούλεσθαι επειδή ακριβώς το συλλαμβάνει ως ένα πεδίο έλλογων λειτουργιών και ενεργειών. Κάθε πράξη προϋποθέτει ένα βουλητικό κέντρο, η ενότητα του βούλεσθαι είναι καθολικού επομένως χαρακτήρα. Κάθε δραστηριότητα ανάγεται στο βούλεσθαι. Η πραγματική δραστηριότητα της συνείδησης τώρα ανάγεται σε μία πράξη υπηρεσίας προς το βούλεσθαι, η συνείδηση ενεργεί «*προς όφελος των σχέσεών του με τον εξωτερικό κόσμο*»<sup>142</sup>. Οφείλουμε να προσέξουμε αρκετά αυτό το σημείο. Ο Schopenhauer δεν κατανοεί το σκεπτόμενο υποκείμενο ως την σε κάθε αλλαγή παραμένουσα συνθετική ενότητα. Το κατανοεί και έτσι αλλά δευτερευόντως. Το πρωταρχικό στοιχείο της υποκειμενικότητας είναι η *δραστηριότητά* της. Δεν είναι ο υπερβατολογικός της χαρακτήρας κάτι πρωταρχικό και επομένως δεν είναι η συνθετική της ενότητα κάτι το θεμελιώδες. Η ουσία του εγώ είναι η ενέργειά του. Σημαίνει όμως αυτός ο ουσιαστικός προσδιορισμός του *υποκειμενικού* πραγματικά ένα βούλεσθαι, ένα ενδογενές κέντρο που δεν ανάγεται σε κανέναν όρο της συνείδησης; Ο Nietzsche πιστεύει ότι αυτός ο προσδιορισμός του βούλεσθαι υπόκειται σε όρους αυθεντικά συνειδησιακούς και έτσι η ιστορική και ανατρεπτική σημασία της φιλοσοφίας του Schopenhauer έγκειται σε κάτι τελείως διαφορετικό από αυτό που ο ίδιος νόμιζε. Όχι δηλ. στην υπόδειξή του ότι το βούλεσθαι έχει μία κατ' ουσίαν προτεραιότητα σε σύγκριση με το συνειδέναι εντός του εγώ ή της ψυχής<sup>143</sup>, αλλά στην κορύφωση της κυριαρχίας των όρων του συνειδέναι πάνω στο Είναι. Οι φιλόσοφοι απέδιδαν πάντοτε κάθε πράξη σε ένα βουλητικό κέντρο. Τι σήμαινε όμως πάντοτε αυτό;

«Από τα τρία “εσωτερικά γεγονότα” που μοιάζουν να εγγυώνται την αιτιότητα, το πρώτο και το πιο πειστικό είναι εκείνο της βούλησης ως αιτίας. Η σύλληψη της συνείδησης (του «πνεύματος») ως αιτίας, και αργότερα η σύλληψη του εγώ (του υποκειμένου) ως αιτίας είναι απλώς μεταγενέστερα δημιουργήματα. Πρώτη έγινε σαν δεκτή σαν δεδομένη, σαν *εμπειρική*, η αιτιότητα της βούλησης (...). Η πιο παλιά και ανθεκτική ψυχολογία ήταν αυτή που δρούσε εδώ και δεν ασχολούταν με τίποτε άλλο: ό,τι συνέβαινε ήταν γι' αυτήν μία πράξη, κάθε πράξη ήταν γι' αυτήν το αποτέλεσμα μίας βούλησης. Με αυτή την ψυχολογία ο κόσμος έγινε ένα πλήθος πραττόντων. Ένας πράτων (ένα υποκείμενο) κινούταν κάτω από ό,τι συνέβαινε. Ο

<sup>142</sup> A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, [Ο κόσμος ως βούληση και ως παράσταση], Sämtliche Werke in V Bänden, Band II, §18, σελ. 254, hrsg. Frhr. v. Löhneysen, suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986

<sup>143</sup> Ο. π., τόμος II, §18, σελ. 257

άνθρωπος μέσα από τον εαυτό του πρόβαλε προς τα έξω τα τρία “εσωτερικά του γεγονότα”, αυτά δηλ. στα οποία πίστευε περισσότερο: την βούληση το πνεύμα, το εγώ. Πήρε την έννοια του όντος από την έννοια του εγώ. Έθεσε τα «πράγματα» ως «όντα», σύμφωνα με την έννοιά του εγώ ως αιτίας (...). Το Πράγμα το ίδιο για να το πω άλλη μια φορά, η έννοια του πράγματος είναι μία απλή αντανάκλαση της πίστης στο εγώ ως ουσίας»<sup>144</sup>.

Η δραστηριότητα επομένως δεν αποτελεί απόρροια ενός πρωτογενούς βουλητικού κέντρου, αλλά μία προβολή της συνθετικής ενότητας του εγώ ως του κέντρου κάθε πράξης. Η φιλοσοφία δεν κατάφερε να ανακαλύψει την πραγματική έννοια της βούλησης, ειδικά όταν της απέδιδε την δύναμη ως κατηγορημά της. Η πλάνη για το βούλεσθαι και για την πράξη εδράζεται στην έννοια του Πράγματος, στην επινόηση δηλ. μίας πλαστής βουλητικής ενότητας. Η ενότητά αυτή πηγάζει από τους κόλπους της συνθετικής ενότητας που καθιστά την συνείδηση δυνατή, δηλ. από την έννοια ή καλύτερα από το *αίσθημα του εγώ*. Η επινόηση της βούλησης ανάγεται επομένως από τον Nietzsche σε μία πολύ πρωταρχική και γι’ αυτό ακαταμάχητη εμπειρία: στην εμπειρία της αμοιβαίας επίδρασης *όντων*. Αυτή η εμπειρία όμως προϋποθέτει το συνθετικό επίπεδο ανάπτυξης της συνείδησης και γι’ αυτό ακριβώς μεταφέρεται από την ίδια εντός του γίνεσθαι, ως του γίνεσθαι των όντων. Το πρωταρχικό *Ον*, το *εγώ*, μεταφέρεται σε κάθε δραστηριότητα και την μεταφράζει ως δραστηριότητα που πρέπει να εδράζεται σε βουλητικά κέντρα. Η πρωταρχική *πράξη* σύστασης της συνείδησης, η σύνθεση δηλ. του πολλαπλού στην βάση της ενότητας του *εγώ*, αποτελεί και την ιδρυτική πράξη για την σύσταση της έννοιας της βούλησης. Η έννοια της βούλησης, όπως και κάθε άλλη ενότητα που έχει επινοηθεί (π.χ. το άτομο), αποτελεί μία ψυχική ενότητα, μία πρωταρχικά πνευματική εμπειρία. Στην δραστηριότητα της βούλησης υπάρχει επομένως μία ψυχολογική παρανόηση, η πλάνη της *ελεύθερης πράξης*. Εδώ ακριβώς ριζώνει άλλωστε και η ίδια η ηθική συνείδηση. Η ιδέα της πράξης που κατευθύνεται από ένα συμπαγές κέντρο κρύβεται πίσω από τον γενο-λογικό ορισμό του όντος. Σε αυτή την ιδέα είναι που η ηθική συνείδηση επιβάλλει τους όρους της πάνω στο Είναι μέσω της ενότητας του Όντος. Σε αυτήν ακριβώς την ιδέα θα πρέπει να στραφούμε τώρα για να αποκαλύψουμε την επιρροή της ηθικής συνείδησης στην σύγχρονη μεταφυσική. Πως θα γίνει αυτό; Θα καταφέρουμε να αποκαλύψουμε αυτή την επιρροή αν σκεφθούμε το γεγονός ότι η σύγχρονη μεταφυσική θεμελιώνεται σε τέτοιας πλαίσια που την αναγκάζουν να αρνηθεί την ελευθερία της βούλησης. Στο σημείο λοιπόν εκείνο όπου γίνεται αποδεκτή η δυνατότητα της ελεύθερης πράξης, εκεί και μόνο θα μπορούσαμε να ανακαλύψουμε την επιβολή των όρων της συνείδησης επί του βούλεσθαι, και να αναδείξουμε την κριτική θέση του Nietzsche ότι δεν είναι η αληθινή θεωρία του βούλεσθαι, αλλά μία ηθική ερμηνεία, αυτή που σμιλεύει τις θέσεις της σύγχρονης σκέψης.

Μένει λοιπόν να ρωτήσουμε; που ακριβώς εντοπίζεται η αποδοχή της ελευθερίας της πράξης στην θεωρία του Schopenhauer; Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ο Schopenhauer αρνείται τελείως την ελευθερία της βούλησης, τόσο πολύ μάλιστα, που κάπου μέσα στο έργο του επαναλαμβάνει εντυπωσιασμένος το σχόλιο του απόλυτου ντετερμινιστή Spinoza για το πέταγμα της πέτρας στον αέρα. Θέλει δηλ. να τονίσει ότι η ελευθερία της πράξης πηγάζει από την συνείδηση, και γι’ αυτό ανήκει σε ένα μεταγενέστερο συνθετικό και επινοημένο στάδιο. Αρνείται λοιπόν την ελεύθερη πράξη και άρα την παραδοχή της συνείδησης ως το κέντρο στο οποίο εδρεύει το βούλεσθαι. Αυτό συμβαίνει όμως, όχι γιατί ο Schopenhauer έχει καταστρέψει τον γενο-λογικό ορισμό. Κάθε άλλο. Συμβαίνει γιατί, όπως είπαμε η νεώτερη μεταφυσική θεμελιώνεται σε συγκεκριμένα πλαίσια. Τα πλαίσια αυτά έχουν διαμορφωθεί κυρίως από τον θρίαμβο της φυσικής επιστήμης, και έτσι η μεταφυσική σκέψη υποχρεούται να ξεκινήσει από την απόλυτη *σχεσιακότητα*, ως την πηγή των καταστατικών (a priori) όρων των όντων (Relation-alität der Seienden). Σε αντίθεση όμως με τον Nietzsche, που και ο ίδιος ξεκινάει από το επίπεδο των συσχετισμών, η μεταφυσική διατηρεί τον γενο-λογικό ορισμό, μεταφέροντάς τον στο *Ον* από την θεωρία του *εγώ*. Έρχεται επομένως πιο κοντά στην αποκάλυψη της

<sup>144</sup> Fr. Nietzsche, *Λυκόφως των Ειδώλων*, μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, σελ. 41, Θεσσαλονίκη, χ.χ.

ίδιας και του στόχου της. Στην υπερβατολογική σκοπιά του Schopenhauer αυτή η απόλυτη εναντιότητα των δυνάμεων (η έννοια «ζωή» έχει αυτό το νόημα) περιορίζεται μόνο στο πεδίο του φαινομενικού και του σχετικού. «Σχεσιακότητα» (Relationalität) στον Schopenhauer σημαίνει την υπό τους όρους της συνείδησης σύσταση του όντος. Η *σχεσιακότητα* επομένως είναι απόρροια της προτεραιότητας της ταυτότητας και της ενότητας έναντι της διαφοράς. Το *Ον* προηγείται κάθε συσχετισμού του. Το *Ον* ως προϊόν της σχεσιακότητας τίθεται υπό όρους αναγκαιότητας και δεν μπορεί να εφαρμοστεί καμία κατηγορία που να έρχεται σε ρήξη με αυτήν της αιτιότητας. «Σχεσιακότητα» και άρα *ζωή* σημαίνουν κατά συνέπεια πλήρη ανελευθερία και αναγκαιότητα. Ο Schopenhauer όμως δεν έχει καταργήσει το *ον*. Αυτό σημαίνει ότι το *Είναι* συγκροτείται στην έννοια του όντος και άρα στην προτεραιότητα της ταυτότητας, πέραν κάθε σχεσιακότητας. Η υπό όρους παράσταση του όντος οδηγεί αναγκαστικά και στην παραδοχή μίας καθεαυτής όψης του *Είναι*, ειδάλως τα φαινόμενα θα σήμαιναν «*σκέτα φαντάσματα*». Το καθεαυτό *Είναι* δεν αφορά τον συσχετισμό και την πολλαπλότητα, άρα δεν εφαρμόζονται σε αυτό οι συνθετικοί όροι της διάνοιας, όπως η αιτιότητα. *Η αναγκαιότητα δεν αγγίζει το ίδιο το καθεαυτό Είναι*. Και να λοιπόν που ανακαλύπτουμε την αποδοχή της ελευθερίας στον Schopenhauer και μάλιστα για το ίδιο το *Είναι*. Αποδεχόταν την ελευθερία για την ίδια την ουσία του όντος, για το Ding an sich. Η Βούληση, ως ουσία, είναι ελεύθερη να εκδηλώνεται πάντοτε ως *ζωή*<sup>145</sup>. Τι πραγματικά συμβαίνει εδώ; Η πηγή του γενο-λογικού ορισμού του όντος, δηλ. η συνείδηση, προβάλλει τον εαυτό της στο ίδιο το *Είναι*. Διότι είδαμε πως η συνείδηση δεν είναι τίποτε άλλο από την σύνθεση του πολλαπλού στην βάση μίας ενότητας, δηλ. του *εγώ*, και κατά συνέπεια η πρωταρχική αυτή δραστηριότητα προβάλλεται, με βάση αυτό το *εγώ*, στο *είναι* του όντος, το οποίο καταλήγει να εκφράζει μίαν ενότητα και το ίδιο (Ding). Φτάνει λοιπόν η ηθική συνείδηση με τον Schopenhauer στην ταύτιση του *Όντος* με το *Είναι*. Το *Είναι* το ίδιο εκλαμβάνεται ως Πράγμα. *Με τον Schopenhauer η ηθική συνείδηση εμφανίζεται η ίδια εντός του γενο-λογικού ορισμού με την ταύτιση Όντος και Είναι*.

Μετά από όλα αυτά είναι φανερό ότι πρέπει να θεωρήσουμε τον Schopenhauer, και όχι, όπως πίστευε ο Heidegger, τον Nietzsche, ως τον τελευταίο μεταφυσικό. Όχι διότι μόνο στον Schopenhauer είναι η ηθική συνείδηση είναι αυτή που διαμορφώνει την θεωρία του. Η τελευταία διαπερνά όλη την μεταφυσική από τον Πλάτωνα ίσαμε τον Hegel. Η φιλοσοφία του Schopenhauer πρέπει να θεωρηθεί ως τερματικό στάδιο, διότι με αυτήν η ηθική συνείδηση εμφανίζεται η ίδια εντός του γενο-λογικού ορισμού του όντος, ταυτίζοντας το *Ον* με το *Είναι*. Μία διεργασία που ετοιμαζόταν ήδη από τον Descartes με την τοποθέτηση του *εγώ*, ως res cogitans, στην θέση του πρώτου υποκειμένου. Προβάλλει δηλ. με τον Schopenhauer η ηθική συνείδηση τους όρους της σε όλο το φάσμα του *Είναι*. Η ηθική συνείδηση δεν είναι απλά αυτό το επιφαινόμενο συνθετικών διεργασιών όπως νόμιζε ο ίδιος. Είναι η πρωτογενής πηγή του όντος και δεν θα έπρεπε να είχε δεχτεί τόσο αψηφιστα την έννοια του Ding an sich, εξαιρώντας την από το κριτικό υπερβατολογικό πλαίσιο. Ο Schopenhauer πλήρωσε πολύ ακριβώς το ότι δεν είδε ξεκάθαρα πως το θεμέλιο της υπερβατολογικής φιλοσοφίας είναι η (υπερβατολογική) υποκειμενικότητα και όχι το Ding an sich, ή –κάτι που γι' αυτόν σημαίνει το ίδιο- η θεμελίωση του αισθητού πεδίου ως φαινομενικότητα<sup>146</sup>. Σε αυτήν την ταύτιση του *Όντος* με το *Είναι*, η οποία σημαίνει την αποκορύφωση της ηθικής συνείδησης εντός της δυτικής φιλοσοφίας, μας αποκαλύπτεται ο πραγματικός της στόχος: Να *κριθεί* η *ζωή*, να επιβληθεί η ηθική κρίση για την *ζωή* πάνω στην *ζωή*. Εδώ αποκαλύπτεται όμως και

<sup>145</sup> A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, [Ο κόσμος ως βούληση και ως παράσταση], suhrkamp, Sämtliche Werke in V Bänden, Band I, βιβλίο IV, §55, σελ. 395: «Από την άλλη πλευρά όμως είναι για εμάς αυτός ο κόσμος σε όλες του τις εμφανίσεις εξωτερικευση της βούλησης, η οποία, επειδή ακριβώς δεν είναι παράσταση ή αντικείμενο, αλλά το πράγμα καθεαυτό, δεν υπόκειται στην αρχή του αποχρώντος λόγου, την μορφή κάθε αντικειμένου, επομένως δεν αποτελεί συνέπεια μίας άλλης αιτίας και κατά συνέπεια δεν γνωρίζει καμία αναγκαιότητα, δηλ. είναι *ελεύθερη*. Η έννοια της ελευθερίας είναι επομένως μία αρνητική έννοια, καθώς το περιεχόμενό της δηλώνει μόνο μία άρνηση της αναγκαιότητας...»

<sup>146</sup> Ο. π., Band I, Anhang, σελ. 564: «Το μεγάλο επίτευγμα του Kant έγκειται στην διάκριση του φαινομένου από το Πράγμα καθεαυτό».

ο βαθιά αντενεργός χαρακτήρας της ηθικής συνείδησης. Η ποιότητά της είναι η *άρνηση* του διαφορικού στοιχείου που συνεπάγεται το έλκεσθαι ως βούλεσθαι. Αρνείται την διαφορά που γεννάει την ζωή, επιθυμεί την δική της κυριαρχία μεν (αφού κάθε δύναμη είναι βούληση για δύναμη ακόμη και η αρνητική), αλλά αρνούμενη την διαφορά των άλλων δυνάμεων. Δεν θέλει να ενσωματώσει την διαφορά και να μεγιστοποιήσει την δύναμή της, αλλά θέλει να εξαλείψει την διαφορά. Έτσι όμως εξαλείφει την ζωή. Άρα η κυριαρχία της δεν έχει ως νόημα την μεγιστοποίηση της δύναμης, αλλά την καταβαράθρωση των απαιτήσεων της δύναμης. Η κυριαρχία της ηθικής συνείδησης είναι η κυριαρχία της αδυναμίας. Με αυτό το νόημα πρέπει να ερμηνευθεί η άποψη του Nietzsche ότι στο ηθικό υποκείμενο εκφράζεται ένας τύπος εκφυλισμού και αδυναμίας<sup>147</sup>. *Διότι η ηθική συνείδηση του προσφέρει την μορφολογία της αρνητικής πλευράς της Βούλησης για Δύναμη.*

#### **δ) Η αντι-μεταφυσική σύλληψη του Nietzsche: Η Βούληση για Αλήθεια**

Παράλληλα με την κορύφωση της ηθικής συνείδησης στον Schopenhauer, φτάνει στο αποκορύφωμά της και η κριτική του Nietzsche στην μεταφυσική, όταν υποδεικνύει τον *ηθικό* χαρακτήρα της αλήθειας. Οι «ανώτερες αξίες» αποτελούν το απόσταγμα αυτής της ηθικής παραχάραξης του έλκεσθαι των *βουλήσεων- προς - δύναμη*, και επομένως εκφράζουν τον μεγάλο κίνδυνο άρνησης της ζωής, του διαφορικού της στοιχείου, και την επιβολή της ηθικής κρίσης για την ζωή πάνω στην ζωή. Πως μπορεί μία μεμονωμένη ποιότητα της ζωής να επιβληθεί πάνω σε όλες τις άλλες και να τις κρίνει; Δεν θα σήμαινε αυτό ότι στην πραγματικότητα αρνείται όλες τις ποιότητες χάριν του μηδενός; Δεν αρνείται και την δική της ποιότητα μέσα στην άρνησή της, αφού δεν είναι τίποτε δίχως τις άλλες; Η *βούληση για ζωή* του Schopenhauer εκφράζει πλήρως την καθυπόταξη του έλκεσθαι των δυνάμεων στην ηθική συνείδηση. Το *Όν* ταυτίζεται με το *Είναι*, όμως αυτό το *Είναι* είναι το βούλεσθαι έτσι όπως το σκιαγραφεί η ηθική συνείδηση. Το *Είναι* του όντος, η έννοια δηλ. της *αλήθειας* που εδραιώνεται με την ηθική συνείδηση, φανερώνεται στον πραγματικό του χαρακτήρα με την κατάργηση του διαφορικού στοιχείου του βούλεσθαι και με την αναγωγή του βούλεσθαι (ως ελευθερία που οδηγεί στην ηθική κρίση επί του Όλου της ζωής) στο μετουσιωμένο γενο-λογικό *ον*, δηλ. στο ηθικό υποκείμενο. Δεν είναι καθόλου τυχαίο ότι στον Schopenhauer το υποκείμενο αναγκάζεται (ως μοναδική του δυνατότητα) να αρνηθεί την σωματικότητα, κάθε βούλεσθαι και κάθε *Είναι*, κάθε νόημα εντός του *Είναι*. Δεν είναι επίσης τυχαίο ότι η ύστατη έλλογη πράξη είναι η άρνηση της ζωής, ως άρνηση της βούλησης, ως άρνηση δηλ. αυτού του στοιχείου, στο οποίο ανάγεται το διαφορικό των δυνάμεων και ο πλουραλισμός τους. Η ηθική συνείδηση είναι ταυτόσημη με το πραγματικό νόημα της άρνησης, δηλ. με την άρνηση των αντιθέσεων της ζωής από την σκοπιά της ηθικής κρίσης του Όλου. Το Όλον αναιρεί την διαφορά και καταστρέφει την αξία. *Η θεωρία του Schopenhauer είναι επομένως ο πραγματικός μηδενισμός. Ο μηδενισμός ολοκληρώνεται σε αυτόν, όχι όμως ως ανορθολογισμός, αλλά ως ύστατη εφαρμογή του έλλογου χαρακτήρα της συνείδησης: και αυτή είναι η άρνηση της ζωής, η άρνηση κάθε αξίας εντός του Είναι.*

Το ιδεώδες της αλήθειας είναι μία Βούληση για Αλήθεια, ένα εγχείρημα καθυπόταξης του *Είναι* στην συνείδηση. Μία καθυπόταξη, που παίρνει την μορφή της καθυπόταξης του *Είναι* στην ηθική κρίση της συνείδησης για την ζωή, η οποία λαμβάνει χώρα από την σκοπιά του Όλου. Η ηθική συνείδηση στόχευσε στην διάκριση του βούλεσθαι από την δύναμη, κάτι που επιτεύχθηκε με επιτυχία στον γενο-λογικό ορισμό του όντος. Κορυφώθηκε, όμως, η ίδια στην ταύτιση του Όντος ως βούλεσθαι (δηλ. της ηθικής συνείδησης) με το *Είναι*. Διότι εκεί επιτεύχθηκε πλέον ο μέγιστος στόχος. Το πέρασμα δηλ. από

<sup>147</sup> Πρβλ. Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, [*Η Βούληση για δύναμη*], §334, σελ. 230, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996

την απλή διάκριση της βούλησης από την δύναμη στην άρνηση της δύναμης από την βούληση. Και έτσι έγινε σε όλους φανερό η πραγματική ποιότητα αυτής της Βούλησης για Αλήθεια και το νόημά της. Η ποιότητά της είναι η Άρνηση, και το νόημά της είναι το μηδέν. Η ποιότητά της όμως είναι το Μηδέν, ως μία ποιότητα της Βούλησης για Δύναμη:

*«Οι μέθοδοι της αλήθειας δεν επινοήθηκαν από κίνητρα της αλήθειας, αλλά από κίνητρα της δύναμης, της βούλησης για υπερίσχυση... Η βούληση για αλήθεια θα έπρεπε τότε να εξεταστεί ψυχολογικά: δεν είναι μία ηθική δύναμη, παρά είναι μία μορφή της βούλησης για δύναμη...η μέθοδος της έρευνας έχει επιτευχθεί μόνο όταν όλες οι ηθικές προκαταλήψεις έχουν υπερικηθεί...σήμερα ελέγχουμε τον ισχυρισμό ότι οι ηθικές αξίες είναι οι ανώτερες αξίες»<sup>148</sup>.*

Το τι ακριβώς σημαίνει η άρνηση ως η ποιότητα της Βούλησης για Αλήθεια, και άρα το τι ακριβώς σημαίνει ο χαρακτηρισμός των ανώτερων αξιών (των ηθικών αξιών) με τον όρο *αντ-ενεργές* ή *αξίες της αδυναμίας*, γίνεται φανερό στην άρνηση της δύναμης από την βούληση αυτή. Το βούλεσθαι αποσυνδέεται από την δραστηριότητά του, η αρνητική ποιότητα της βούλησης, και η αντενεργός αξία που πηγάζει από αυτή, αποσυνδέουν το βούλεσθαι από την δυναμική του. Η δραστηριότητά τους είναι αντιδραστική και διαλυτική<sup>149</sup>. Οι συχνά χρησιμοποιούμενοι από τον Nietzsche όροι όπως *εκφυλισμός* ή *αρρώστια* δεν έχουν να κάνουν με σωματικούς όρους. Εννοείται με αυτούς η αρνητική μορφολογία της *Βούλησης για Δύναμη*. Η ηθική συνείδηση στην κορύφωσή της αντιπροσωπεύει πράγματι μία αλήθεια. Όχι όμως την συνηθισμένη έννοια της αλήθειας. Στην ταύτιση Όντος (με την έννοια του βούλεσθαι) και Εΐναι, η δύναμη αποσυνδέεται από την βούληση, ή μάλλον, μία τέτοια αποσύνδεση, υποδεικνύεται ως ύψιστος ηθικός σκοπός. Η ηθική συνείδηση αποποιείται την διαφορά και θέλει να σβήσει και η ίδια στον μηδενιστικό *ασκητισμό*. Γιατί όμως η Βούληση για Αλήθεια, και άρα η ηθική συνείδηση, θέλει να σβήσει και η ίδια; Μήπως η λύση του αινίγματος του ασκητικού ιδεώδους θα μας οδηγήσει στην αποκάλυψη του ψέματος της ηθικής; Γιατί μία βούληση, που, έστω και στην αρνητική ποιότητά της δεν παύει να είναι πάντοτε μία βούληση για δύναμη, θέλει να εκμηδενιστεί και η ίδια και δεν αρκείται στην εκμηδένιση των άλλων βουλήσεων- προς- δύναμη; Στην πραγμάτευση του ασκητισμού ο Nietzsche έχει κατά την γνώμη μας ανακαλύψει το *μεγάλο ψέμα* της ηθικής συνείδησης. Καταργώντας την διαφορά, η αρνητική δύναμη είναι αναγκασμένη να σβήσει και η ίδια, διότι δεν έχει τίποτε εμπρός της, πίσω της, εναντίον της. Με το σβήσιμό της στον ασκητισμό επιβεβαιώνει την διαφορά. Επιβεβαιώνεται ως *Βούληση του Μηδενός σε αντιπαράθεση με την Καταφατική Βούληση*<sup>150</sup>. Η άρνηση της ζωής είναι το ψέμα μέσα στην ζωή. Σε ένα απόσπασμα από την Βούληση για Δύναμη ο Nietzsche συμπυκνώνει την ανακάλυψη αυτού του ψέματος και ανεγείρει ένα μέγιστο ζήτημα σχετικά με την μεταφυσική και ηθική σκέψη:

*«Αν το εκφράσουμε ηθικά: ο κόσμος είναι ψευδής. Από την στιγμή όμως που η ηθική αποτελεί ένα μέρος αυτού του κόσμου, τότε η ηθική είναι ψευδής»<sup>151</sup>.*

Το μέγα ζήτημα που εγείρει εδώ ο Nietzsche έχει να κάνει με την καθολική σκοπιά από την οποία διεξάγεται η ηθική κρίση. Είναι η *καθολική* σκοπιά αυτό που πρέπει εν τέλει να αναιρεθεί ή να αλλάξει νόημα προκειμένου να αρθεί οριστικά ο γενο-λογικός ορισμός και η ηθική συνείδηση; Είναι η καθολική

<sup>148</sup> Ο. π., §583. σελ. 398, [δική μας η μετάφραση]

<sup>149</sup> Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, [*Τάδε εφη Ζαρατούστρα*], (II), Kröner Verlag, Leipzig, 1930, “Για την υπέρβαση του εαυτού”, σελ. 122-126: «*Ακόμη και εκεί που υπάρχουν θυσία, υπηρεσία και βλέμματα αγάπης: ακόμη και εκεί υπάρχει βούληση για να γίνεις κύριος. Από ύπουλους δρόμους γλιστρά εκεί ο αδύναμος έως το κάστρο και την καρδιά του πιο δυνατού. Και του κλέβει την δύναμη*».

<sup>150</sup> Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, [*Η Βούληση για δύναμη*], §401, σελ. 275, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996: «*Είδαμε δύο βουλήσεις για δύναμη σε σύγκρουση μεταξύ τους...*».

<sup>151</sup> Ο. π., §552, σελ. 376

σκοπία αυτό που πρέπει επιτέλους να μεταβληθεί εντός του *υποκειμενικού*, ώστε να επιτευχθεί η καταστροφή της μεταφυσικής και της ηθικής της κρίσης επί της ζωής; Διότι αυτή η κρίση πάντοτε εδράστηκε στην σκοπία του Όλου, πάντοτε θεωρήθηκε η ζωή από την πλευρά του Όλου. Ποιος όμως μπορεί να εξαιρεθεί από αυτό το Όλο και να το κρίνει απ' έξω; Και τι κρίνεται σε μία τέτοια περίπτωση; Το Όλον ή η ασυμφωνία του με τον κριτή του; Ποιος είναι ο κριτής, ποιος ο κρινόμενος και τι κρίνεται εν τέλει; Θα δούμε στο αμέσως επόμενο κεφάλαιο ότι σε αυτό ακριβώς έγκειται μία από τις πιο γιγαντιαίες διαμάχες στην ιστορία της ανθρώπινης σκέψης. Η διαμάχη του Nietzsche με την καντιανή ηθική. Η οριακή στιγμή της ηθικής συνείδησης στον Kant: η αυτονομία απέναντι στις προστακτικές του εξωτερικού νοήματος μεταφερόμενη εντός της βούλησης, ως ο πόλεμος της βούλησης. Αποτέλεσμα: η καθολικότητα του τύπου (έλλογο ον). Αναίρεση της καθολικής σκοπιάς της βούλησης από τον Nietzsche, ως αναίρεση της ελευθερίας της βούλησης απέναντι στο Είναι ως ολότητα. Ο πόλεμος εντός του τύπου, εντός της βούλησης. Δεν υπάρχει ελευθερία έναντι του Όλου. Μόνο κυριαρχία ή υποταγή. Είναι όλα θέμα βουλήσεων, συγκεκριμένων προοπτικών βουλήσεων. Ο νέος τύπος του υποκειμενικού (*ο Υπεράνθρωπος*), που δεν κρίνει από την σκοπία του Όλου. Αυτό το κολοσσιαίο για την κατανόηση του Nietzsche θέμα, θα το εξετάσουμε αμέσως πιο κάτω στο III β).



### III. ΒΟΥΛΗΣΗ ΓΙΑ ΔΥΝΑΜΗ ΚΑΙ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ

#### α) Η ανατρεπτική σημασία του Υπερβατολογικού Εγώ

Η ενότητα για την οποία κάνει λόγο ο Kant δεν πρέπει να κατανοηθεί στα πλαίσια του γενο-λογικού ορισμού του όντος. Με τον όρο αυτό εννοείται η ενότητα κάθε σύνθεσης του πολλαπλού, δηλ. κάθε παράστασης, στα πλαίσια της παράστασης ενός “εγώ σκέφτομαι”, στην οποία εμπεριέχονται όλες οι άλλες ως αποτελέσματα της αυτενέργειας αυτού του εγώ. Η ενότητα στην σύνθεση ενός πολλαπλού, η ενότητα δηλ. κάθε παράστασης, συνίσταται στην αυτενέργεια της κατάληψης της, και όχι στην απλή προσδεκτικότητα της επιτέλεσης της, ως απόρροιας μίας πολλαπλής σχεσιακότητας. Μας λέει για παράδειγμα ο Kant ότι η ενότητα της παράστασης του αριθμού δεν οφείλεται στην προσδεκτικότητα του πολλαπλού της αρίθμησης, αλλά στην αυτενέργεια που συνεπάγεται η παράσταση της επιτέλεσης αυτής της αρίθμησης:

«Αν ξεχνώ στην αρίθμηση ότι οι μονάδες που αυτή τη στιγμή έχω μπροστά στα μάτια μου έχουν προστεθεί από εμένα η μία στην άλλη μία προς μία, τότε δεν θα αναγνώριζα την γένεση του πλήθους χάρη στη διαδοχική αυτή πρόσθεση, μία προς μία, άρα ούτε και τον αριθμό. Γιατί η έννοια αυτή [του αριθμού] συνίσταται απλώς στην συνείδηση αυτής της ενότητας της συνθέσεως»<sup>152</sup>.

Με αυτήν την σημασία η ενότητα της σύνθεσης του πολλαπλού δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά την αυτοσυνειδησία, η οποία με την σειρά της σημαίνει την ενότητα της έννοιας. Η ενότητα της έννοιας, και άρα η ίδια η έννοια (π.χ. του αριθμού), είναι ταυτόσημη με την επιτέλεση της σύνθεσης του πολλαπλού μέσω της αυτενέργειας ενός “εγώ παραστώ”. Από την στιγμή όμως που η έννοια είναι πάντοτε η έκφραση της ενότητας ενός κάτι στην παράσταση, ενός αντικειμένου, (που στην πολλαπλότητά του έξω από την παράσταση είναι ένας άγνωστος παράγοντας =χ, ένα τίποτα για την γνώση μας), η ενότητα του αντικειμένου αυτού στην έννοια δεν μπορεί παρά να αποτελεί, όπως λέει ο Kant, την “μορφολογική έκφραση της ενότητας της αυτοσυνειδησίας στην σύνθεση του πολλαπλού της παραστάσεως” (A 105). Σε αυτό ακριβώς τώρα έγκειται και η υπερβατολογική παραγωγή των καθαρών εννοιών. Συνίσταται στην υπόδειξη της αυτοσυνειδησίας στην μορφική της ενότητα, ως του όρου σύστασης της ενότητας κάθε εμπειρικού αντικειμένου και άρα της έννοιάς του σε κάθε διαφορετική έκφραση της σύνθεσής του. Ανάμεσα λοιπόν στο *ich denke* και στην *res cogitans* υφίσταται πολύ μεγάλη διαφορά. Στον γενο-λογικό ορισμό του Descartes η έννοια του όντος τίθεται ως Πράγμα, δηλ. ως ενότητα. Αυτό σημαίνει ότι στον Descartes το ον τίθεται υπό την μεταφυσική διάκριση μεταξύ ουσίας και κατηγορήματος. Μία εξωτερική για παράδειγμα οντότητα, δηλ. ένα οποιοδήποτε εξωτερικό αντικείμενο, τίθεται ως Πράγμα, τίθεται στην διάκριση μεταξύ ουσίας (Σώμα) και κατηγορήματος (πρωτεύουσες ιδιότητες, δευτερεύουσες ποιότητες αυτής της οντότητας κτλ.). Η οντολογική αυτή σύλληψη καταργείται από τον Kant με τον εξορισμό του πράγματος καθεαυτού από την γνώση. Η κριτική του Kant στον δογματικό ορθολογισμό, ότι δηλ. αυτός συνέλαβε το, υπό τους όρους τις παράστασης αντικειμενικό Είναι, ως πράγμα καθεαυτό, θέλει να χτυπήσει αυτόν ακριβώς τον γενο-λογικό ορισμό του όντος, ως Πράγματος. Διότι βλέπουμε πως στον ιδεαλισμό του Descartes οι κύριες ιδιότητες ενός εξωτερικού αντικειμένου τίθενται ως η κατηγορική έκφραση ή ανάπτυξη ενός όντος, μίας ουσίας που καλείται Σώμα ή Πνεύμα. Η έκταση τίθεται από τον Descartes ως η κύρια ιδιότητα της υπόστασης Σώμα, τίθεται από αυτήν και

<sup>152</sup> Immanuel Kant, *Κριτική του καθαρού Λόγου*, A 103, ελλ. μετάφρ. Α. Γιανναράς, σελ. 91, εκδ. Παπαζήσης, Αθήνα, 1979

μόνο μέσω αυτής. Στον Kant αντιθέτως όλες οι ιδιότητες ενός αντικειμένου, κύριες και δευτερεύουσες, τίθενται στο φαινόμενό του, στον τρόπο υπό τον οποίο αυτό παρίσταται στις αισθήσεις<sup>153</sup>. Η έννοια του Ding an sich δεν χάνεται βέβαια καθόλου, τουναντίον διατηρείται εξ' ολοκλήρου και έτσι η θεωρία του Kant δεν πέφτει στην παγίδα του υποκειμενικού ιδεαλισμού. Χάνει όμως η έννοια αυτή εξ' ολοκλήρου την θέση της από το πεδίο της επιστημονικής γνώσης. Διότι, πρώτος από τους μετά τον Πλάτωνα φιλοσόφους, ο Kant *αφανίζει τον γενο-λογικό ορισμό*, διατηρώντας ως ύψιστο και μη αναιρέσιμο συστατικό στοιχείο της σκέψης του για τη σύσταση κάθε όντος τον απόλυτο και ακατάλυτο συσχετισμό. Η κριτική επομένως του Kant προς τον δογματικό ορθολογισμό είναι, ότι οι κατηγορίες θεωρήθηκαν ως *πραγματικές ιδιότητες των πραγμάτων* και γι' αυτό ακριβώς, ότι στην πραγματικότητα αποτελεί απόρροια των σχέσεων μεταξύ των φαινομένων στην παράσταση, εκλαμβάνονταν από τον ορθολογισμό ως αποτέλεσμα της σχέσης μεταξύ πραγμάτων καθαυτών (π.χ. ο χρόνος, η αιτιότητα, το αδιαπέραστο, ο χώρος). *Φαινόμενο* όμως δεν σημαίνει τίποτε άλλο, παρά την ενότητα του αντικειμένου, ως αντικειμένου μίας παράστασης εν γένει, δηλ. ενός *εγώ*. Αυτό που συμβαίνει επομένως με την κριτική φιλοσοφία του Kant είναι η καταστροφή της δογματικής μεταφυσικής. Αυτό επιτυγχάνεται στον ολικό αφανισμό του γενο-λογικού ορισμού του Όντος και του Είναι με την υπαγωγή όλου του φάσματος του αντικειμενικού πεδίου στο υποκειμενικό. Ο Descartes δεν ολοκλήρωσε αυτήν την υπαγωγή όταν έθετε όλο φάσμα της παράστασης (cogitare) στην βάση μίας res cogitans (προϊόν του γενο-λογικού ορισμού), στην οποία έπρεπε επομένως οι κάθε είδους παραστάσεις να αποδοθούν στα πλαίσια της διάκρισης μεταξύ ουσίας και κατηγορήματος. Έτσι οι κύριες ιδιότητες του υποκειμενικού, δηλ. οι έμφυτες ιδέες (ideae innatae), τίθενται ως απόρροια του πραγματικού Είναι, και όχι του συνειδητού υποκειμένου. Να ο δογματισμός. Με τον ίδιο τρόπο συλλαμβάνεται γενο-λογικά και η ουσία *Σώμα* (res extensa). Οι κύριες ιδιότητες των εκτατών αντικειμένων (οι μαθηματικές-γεωμετρικές) αποτελούν και πάλι, όχι απόρροια μιας κάποιας αυτενέργειας του υποκειμένου στην παράσταση, αλλά απόρροια της υπόστασης της ίδιας. Ο γενο-λογικός ορισμός του όντος από την μεταφυσική του Descartes μας αποκαλύπτεται πλήρως σε μία παράγραφο των *Αρχών της Φιλοσοφίας*:

«...Υπό τον όρο υπόσταση μπορούμε να καταλάβουμε μόνο ένα πράγμα, το οποίο υπάρχει με τέτοιο τρόπο, ώστε για την ύπαρξη του να μην έχει ανάγκη κανενός άλλου πράγματος...»<sup>154</sup>.

Βλέπουμε καθαρά με ποιον τρόπο ο γενο-λογικός ορισμός του Όντος από τον Descartes θέτει το Είναι του όντος πέρα από κάθε συσχετισμό. Αυτός είναι ο πυρήνας του γενο-λογικού ορισμού. Και δεν είναι καθόλου τυχαίο που ονομάζει τον Θεό ως την μόνη πραγματική υπόσταση, θεμελιώνοντας έτσι το σύστημά του κατά τρόπο δογματικά μεταφυσικό. Εδώ μας αποκαλύπτεται επίσης και η βαθιά κριτική και αντιδογματική σημασία που έχει στον Kant η θεμελίωση της υποκειμενικότητας σε υπερβατολογικό τώρα πλαίσιο, έπειτα δηλ. από την γνωσιοθεωρητική καταστροφή του γενο-λογικού ορισμού, πάνω στον οποίο εδράστηκε η παλαιά μεταφυσική. Η θεμελίωση της έννοιας του *υπερβατολογικού εγώ* από τον Kant είναι το εγχείρημα μέσω του οποίου αυτός επιχειρεί να υπαγάγει κάθε σύνθεση ενός πολλαπλού, κάθε ενότητα, και άρα κάθε έννοια, στο πεδίο του υποκειμένου. Η θεμελίωση αυτής της κριτικής ιδέας για την υποκειμενικότητα ταυτίζεται με το εγχείρημα της *υπερβατολογικής παραγωγής των κατηγοριών*, όπου αφού η ενότητα του αντικειμένου στην έννοιά του αποδόθηκε στην μορφική ενότητα της αυτοσυνειδησίας, το *εγώ σκέφτομαι* ταυτίζεται τώρα με την επιβολή του κανόνα εκείνου ή της έννοιας εκείνης που επιτελεί αυτή την μορφική σύνδεση των παραστάσεων και άρα την ενότητα κάθε πολλαπλού. Οι καθαρές έννοιες αποτελούν επομένως την ίδια την ενότητα της καταλήψεως και

<sup>153</sup> Immanuel Kant, *Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική μεταφυσική που θα μπορεί να εμφανίζεται ως επιστήμη*, §13, μετάφρ. Γ. Τζαβάρας, σελ. 71, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα- Γιάννινα, 1982

<sup>154</sup> R. Descartes, *Αρχές της Φιλοσοφίας*, I, §51 Felix Meiner Verlag, hrsg. A. Buchenau, Hamburg, 1994, [1915]

την αυτενέργειά της, δεν υπάρχει διαχωρισμός ανάμεσα σε αυτά τα δύο, το ένα συνεπάγεται εξ' ολοκλήρου το άλλο. Κατά συνέπεια η διαδεδομένη άποψη πως για τον Kant η διάνοια αποτελεί ένα πεδίο αιώνιων και αναλλοίωτων εννοιών δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα, διότι αυτή η τοποθέτηση δεν αντιλαμβάνεται ότι στην υπερβατολογική θεμελίωση της υποκειμενικότητας ο Kant έρχεται σε πλήρη ρήξη με τον γενο-λογικό ορισμό του Όντος. Στην παραπάνω διατύπωση η διάνοια εκλαμβάνεται γενο-λογικά και δογματικά. Δεν υπάρχουν αναλλοίωτες έννοιες, άρα ούτε και ένα υπόβαθρο από όπου οι έννοιες αυτές θα ανήγαγαν την ύπαρξή τους. Οι έννοιες ριζώνουν στην παρουσία του εμπειρικού κόσμου με τον ίδιο τρόπο που συνδέονται με την ενότητα τις αυτοσυνειδησίας. Είναι η απόλυτη ταύτιση εμπειρίας και πνεύματος. Από την στιγμή που δεν υφίσταται έννοια δίχως εποπτεία, δεν υφίστανται διάνοια, ως πεδίο αναλλοίωτων εννοιών. Αυτό που ισχυρίζεται επομένως ο Kant είναι ότι η ενότητα των εμπειρικών νόμων δίνεται εξ' ολοκλήρου από το πεδίο του υποκειμένου. Αυτή η ενότητα επομένως είναι τελείως μορφική, αφού θα ήταν τρέλα να ισχυριστεί κανείς πως οι νόμοι της φύσης θα μπορούσαν να συναγάγουν την πρωταρχή τους από τον καθαρό Λόγο<sup>155</sup>. Βλέπουμε λοιπόν ότι ο Kant ολοκληρώνει την καταστροφή της δογματικής μεταφυσικής σε μία πρωτάκουστη ως τότε έννοια του υποκειμενικού, με την έννοια δηλ. του υπερβατολογικού εγώ. Η ενότητα την οποία αποδέχεται τώρα ο Kant δεν αφορά σε τίποτα τον γενο-λογικό ορισμό, αλλά τουναντίον αποτελεί την αναίρεσή του. Διότι η έρευνα της παραδοσιακής σκέψης για το Είναι του όντος, και η έρευνα του όντος, ως ον (Αριστοτέλης), υπονοούσε ακριβώς την έρευνα του όντος, ως προς την ενότητα της ουσίας του. Αυτός είναι ο πυρήνας του γενο-λογικού ορισμού και η βάση του δογματικού του χαρακτήρα. Διότι είδαμε και πιο πάνω τον Nietzsche να ισχυρίζεται ότι σε αυτό ακριβώς έγκειται η προειλημμένη θέση της μεταφυσικής. Η προτεραιότητα του γενικού και του καθολικού αποτελεί ουσιαστικά έκφραση της προτεραιότητας του όντος, ως ενότητας και ως Πράγματος, έναντι της πολλαπλότητάς του, της διαφοράς και της αντίφασης που το δημιουργεί ως πολλαπλό. Η μορφική ενότητα την οποία επικαλείται ο Kant αποτελεί αναίρεση αυτής της προειλημμένης μεταφυσικής θέσης. Διότι δεν αποτελεί έκφραση του όντος, δεν είναι μία λέξη για το ον. Είναι αντιθέτως έκφραση της αυτενέργειας μίας συνείδησης, είναι μία λέξη για το υποκείμενο. Αυτή η θέση αποτελεί τον εσώτερο πυρήνα της κοπερνίκειας στροφής και σηματοδοτεί τον αντιδογματικό της χαρακτήρα. Και εδώ παρατηρούμε ένα βασικό στοιχείο, το οποίο υποσχεθήκαμε να το εξετάσουμε και στον Nietzsche (βλ. σελ. 47) και αποτελεί άλλωστε τον σκοπό αυτού του κεφαλαίου. Το στοιχείο αυτό είναι ότι η ολοκλήρωση της αντι-μεταφυσικής θέσης του Kant πραγματώνεται μονάχα στην διατύπωση μίας νέας έννοιας του υποκειμενικού, ως αποτέλεσμα της καταστροφής του γενο-λογικού ορισμού. Η μορφική ενότητα που παρέχεται στους εμπειρικούς νόμους μέσω της αυτενέργειας του εγώ αποτελεί την καταστροφή του γενο-λογικού ορισμού και του Πράγματος, καθώς έτσι, όπως είπαμε ήδη, το ον συλλαμβάνεται πλήρως ως φαινόμενο, όλες οι ιδιότητές του προκύπτουν από την σύλληψη του στην μορφική ενότητα της έννοιας. Το αντικειμενικό Είναι είναι φαίνεσθαι και συγκροτείται εξ' ολοκλήρου από το πεδίο του υποκειμενικού, το αντικειμενικό Είναι αποτελεί απόρροια της αυτενέργειας του υποκειμένου. Ορίστε το συμπέρασμα που βρίσκεται στην καρδιά της Υπερβατολογικής Αναλυτικής και μας τονίζει την ολική ρήξη που έφερε στους κόλπους της μεταφυσικής ο Kant. Διότι αν η αντίληψη ότι το αντικειμενικό Είναι έγκειται στο φαίνεσθαι δεν είναι ολική ανατροπή της μεταφυσικής σκέψης τότε τι είναι; Και φυσικά η ανατροπή αυτή ριζώνει στο ότι έχει αφανιστεί καθ' ολοκληρίαν η βάση της παλαιάς μεταφυσικής, δηλ. ο γενο-λογικός ορισμός του όντος. Και το γεγονός ότι η ανατροπή αυτή πραγματώνεται στα πλαίσια της διατύπωσης μίας νέας έννοιας του υποκειμενικού αποτελεί την ένδειξη για τον βασικό πυρήνα κάθε αντιδογματικής φιλοσοφίας έπειτα από τον Kant. Μία νέα έννοια του υποκειμένου σε αντίθεση με τον γενο-λογικό ορισμό. Ορίστε ο μίτος της φιλοσοφίας του μέλλοντος, αυτής που διαρρηγνύει την ηθική συνείδηση, αυτής που διαρρηγνύει την σχέση της σκέψης με την βιολογική-ωφελμιστική και αντιδραστική βάση

<sup>155</sup> Immanuel Kant, *Κριτική του καθαρού Λόγου*, A 127

του ανθρώπινου. Η σκέψη σε ρήξη με την βουλητική ορμή που επιζητεί την αλήθεια, την αλήθεια ως ενότητα. Με αυτή τη σημασία η Κριτική του Καθαρού Λόγου αποτελεί το πρώτο αντι-μεταφυσικό μανιφέστο στην ιστορία της σκέψης. Το πρώτο έργο που ανατρέπει την μεταφυσική δεν θα βρεθεί ούτε στους σκεπτικούς, ούτε στον εμπειρισμό, ούτε στον γαλλικό αντιθρησκευτικό υλισμό του Διαφωτισμού. Μας το προσφέρει αυτός που πρώτος συνέλαβε την κατάργηση του δογματισμού ως την κατάργηση του γενο-λογικού ορισμού του Όντος σε μία νέα έννοια του υποκειμενικού.

Μην ξεχνάμε εδώ πως η έννοια του Ding an sich έχει εξοριστεί από την γνώση. Όταν μιλάμε για αντικειμενικό Είναι δεν εννοούμε την καθεαυτή πλευρά των πραγμάτων. Αυτή δεν τίθεται ως ενότητα, ο παραμερισμός του καθεαυτού Είναι δεν εκφράζει τον παραμερισμό, αλλά την καταστροφή του γενο-λογικού ορισμού. Επιμένουμε πως στον Kant ο γενο-λογικός ορισμός του όντος αφανίζεται. Το καθεαυτό Είναι δεν τίθεται ως ενότητα. Ο Schopenhauer το έθεσε έτσι όταν ακριβώς πρόδωσε το κριτικό-αντιδογματικό νόημα της υπερβατολογικής φιλοσοφίας χάριν της ηθικής συνείδησης. Το καθεαυτό Είναι δεν τίθεται καν. Είναι ένας άγνωστος παράγοντας για τον οποίο δεν μπορεί να ειπωθεί τίποτα. Όταν μιλάμε για αντικειμενικό Είναι στον Kant δεν εννοούμε το καθεαυτό Είναι. Εννοούμε την πραγματική και μοναδική γνώση, δηλ. το φαίνεσθαι υπό την μορφική ενότητα που της παρέχει η αυτενέργεια του εγώ. Όταν ο Kant επικαλείται τον όρο μεταφυσική το κάνει περιγράφοντας ουσιαστικά το υπερβατολογικό πλαίσιο της γνώσης. Η μεταφυσική γνώση έχει την σημασία της a priori γνώσης, και το a priori στοιχείο, δηλ. η καθαρή έννοια, ανάγεται στην αυτενέργεια του υποκειμένου.

Αυτό το οποίο μας απασχολεί εδώ δεν είναι λοιπόν η συχνή στα γραπτά του Nietzsche κριτική στην υπερβατολογική συνείδηση. Διότι αυτή η κριτική διεξάγεται από τον Nietzsche στα πλαίσια της κριτικής του στην ηθική συνείδηση και αφορά την απόδειξη της ύπαρξης απαράλλακτων κανόνων και “γεγονότων της συνείδησης”. Αφορά περισσότερο την θέση του, πως ο Kant παραμένει στην έννοιά του για τον πρακτικό Λόγο δέσμιος στην ηθική συνείδηση και έχει να κάνει ουσιαστικά με τον τρόπο που συλλαμβάνει ο Kant την έννοια της βούλησης και κατά συνέπεια τον τρόπο με τον οποίο θέτει το ζήτημα της ελευθερίας. Αυτά θα τα εξετάσουμε στο αμέσως επόμενο κεφάλαιο, στα πλαίσια της τελικής μάχης που δίνει ο Nietzsche για την οριστική αναίρεση του γενο-λογικού ορισμού, και άρα της ηθικής συνείδησης. Στα πλαίσια δηλ. της μάχης του ενάντια στο ηθικό υποκείμενο.

Η ανατρεπτική σημασία της υπερβατολογικής υποκειμενικότητας τίθεται σε αυτό το κεφάλαιο ως το πρώτο ιστορικό βήμα αφανισμού του γενο-λογικού ορισμού και ως μίτος για την περαιτέρω αναίρεσή του. Μία νέα έννοια του υποκειμένου, η οποία θα αναιρεί τον γενο-λογικό ορισμό.

### **β) Βούληση για Δύναμη και ελευθερία της βούλησης (Η αντινομία της ηθικής συνείδησης)**

Είδαμε στα προηγούμενα κεφάλαια ότι η πραγμάτευση και η επεξεργασία της έννοιας βούληση για δύναμη από τον Nietzsche τον οδήγησε στην θεμελιακή του άποψη πως “δεν υπάρχει βούληση”<sup>156</sup>. Αυτό μέχρι τότε ήταν κάτι πρωτάκουστο. Πως είναι δυνατόν να μην υφίσταται βούληση; Όλοι οι φιλόσοφοι από την αρχαιότητα ακόμη την πραγματεύτηκαν και την ενέταξαν στο σύστημά τους. Η απλή παρατήρηση αρκεί για να αποδείξει την ύπαρξη βούλησης. Και ακόμη περισσότερο μοιάζει περίεργο ότι αρνείται την ύπαρξη της βούλησης αυτός που πιστεύει πως τα πάντα είναι βούληση για δύναμη. Αναφέραμε ότι αυτή η άποψη του Nietzsche στρέφεται ενάντια στην μεταφυσική θεωρία της

<sup>156</sup> Fr. Nietzsche, Der Wille zur Macht, [Βούληση για δύναμη], §488, σελ. 340, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996

βούλησης, έτσι όπως αυτή διαμορφώνεται με βάση τον γενο-λογικό ορισμό του όντος και εν τέλει από την ηθική συνείδηση. Διότι και ο γενο-λογικός ορισμός δεν είναι τίποτε άλλο παρά προϊόν της ηθικής συνείδησης. Στην κριτική του ενάντια στον Descartes ο Nietzsche έδειξε πως ο γενο-λογικός ορισμός, η σύλληψη δηλ. του όντος ως ενότητα, φανερώνεται να εδράζεται στην ηθική συνείδηση. Και εννοούσε πως η συνείδηση (*res cogitans*) εδράζεται σε μία σύλληψη της βούλησης ως ενότητας, η οποία εκλαμβάνεται ως ουσία και στην οποία έτσι πρέπει να αποδοθεί το υπόβαθρο κάθε πράξης. Κάθε σύλληψη του όντος ή μίας ουσίας, ως ενότητας, εν κατακλείδι κάθε σύλληψη μίας ενότητας, εδράζεται στην σύλληψη της βούλησης ως ενότητας. Στην μεταφυσική του υποκειμένου ανακαλύπτουμε δηλ. πως το *ον*, ως ενότητα, πρέπει να αναχθεί στην θεωρία του *εγώ*, στο υποκείμενο ως βουλησιακή ενότητα: «*Der Substanz-Begriff eine folge des Subjekt-Begriffs, nicht umgekehrt*»<sup>157</sup>. Η θεωρία του *εγώ* και η ηθική συνείδηση, με την διαμόρφωση της ενότητας του βούλεσθαι, δεν αποβλέπουν σε τίποτε άλλο, παρά στην εδραίωση της ελευθερίας της βούλησης. Εδώ άλλωστε εντοπίζεται και ο ρόλος της συνείδησης. Να θέσει υπό τον έλεγχο της κάθε γνώση και κάθε πράξη με το να γίνει αυτή η ίδια η κεντρομόλος δύναμη της ύπαρξης. Άμεση απόρροια της ηθικής συνείδησης είναι επομένως ο σχηματισμός του *ηθικού υποκειμένου*. Του υποκειμένου εκείνου που κατανοεί την πράξη ηθικά, αποδίδοντάς της μία πρόθεση. Στην πρόθεση αυτή κρύβεται βέβαια η ηθική συνείδηση με την επικαλυμμένη βάση της: την ενότητα και την ελευθερία του βούλεσθαι. Ακόμη και όταν η νεότερη φιλοσοφία αποδέχεται έναν αυστηρό ντετερμινισμό, ο οποίος δεν αφήνει περιθώρια για την αποδοχή οποιασδήποτε ελευθερίας, και πάλι τότε η συνείδηση αναλαμβάνει τον ρόλο να σώσει την ηθική θεωρία και το ηθικό υποκείμενο. «*Πρόθεση*» είναι η αναφορά σε ένα υπόβαθρο της πράξης, σε μία έννοια ελευθερίας της βούλησης, η οποία έχει μέχρι στιγμής καθοριστεί εξ' ολοκλήρου από την ηθική συνείδηση στην μεταφυσική έννοια της βούλησης. Με την κριτική του επομένως στην έννοια της ελευθερίας της βούλησης ο Nietzsche αναφέρεται στην επιβολή της συνείδησης ως το κατεξοχήν κέντρο της πράξης ακόμα και όταν η ελευθερία της πράξης είναι αδύνατη. Και αυτό επιτυγχάνεται με την επιβολή της συνείδησης στην βούληση με την σφαλερή έννοια του βούλεσθαι ως ενότητα, ως μεταφυσικό κέντρο. Η φιλοσοφία λοιπόν που ισχυρίζεται ότι «*δεν υπάρχει βούληση*» είναι αυτή ουσιαστικά που αποκαλύπτει και αμφισβητεί πλέον τον ρόλο της ηθικής συνείδησης, χτυπώντας την ηθική συνείδηση στην καρδιά της: *με την διατύπωση δηλ. μίας νέας έννοιας του Είναι (άρση του γενο-λογικού ορισμού), η οποία θα ταυτίζεται με μία νέα αντι-μεταφυσική έννοια της βούλησης (άρση της ηθικής συνείδησης και του ηθικού υποκειμένου)*. Αυτό το χτύπημα το εξετάσαμε παραπάνω κατά την ανάλυση της «*Βούλησης για Δύναμη*», και είδαμε πως σε αυτή την αρχή το βούλεσθαι κατανοούταν υπό όρους διαφοράς, και όχι ενότητας. Με τους όρους αυτούς διέφευγε πλέον της ανθρωπομορφικής σημασίας του «*επιθυμώ κάτι*» και επιπλέον από την ψυχολογική παράσταση της κίνησης. Η βούληση είναι έλκεσθαι, είναι βούληση για διάκριση των δυνάμεων, ενώ η κίνηση σημαίνει επιβολή πάνω σε κάτι που ανθίσταται, δηλ. κυριαρχία. Όλη αυτή η ανατρεπτική διεργασία επομένως δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί απλά και μόνο σε αυτήν την δίχως μεταφυσικά ερείσματα έννοια του Είναι και στην άρση της βούλησης ως *ens metaphysicum*. *Διότι η ανατροπή της ηθικής συνείδησης πρέπει να σημάνει μία ανατροπή των αξιών. Την ανατροπή δηλ. του ηθικού υποκειμένου.*

«Μήπως όμως σήμερα έχουμε φτάσει μπροστά στην αναγκαιότητα για μία ακόμη φορά να αποφασίσουμε για μία αντιστροφή και μία βασική μετατόπιση των αξιών, χάριν μίας άλλης αυτοεξέτασης και εμπάθουσας στον άνθρωπο - μήπως στεκόμαστε στο κατώφλι μίας εποχής, η οποία θα μπορούσε να κατονομαστεί στην αρχή, αρνητικά, *εξωθητική*: σήμερα, όταν ανάμεσα σε εμάς τους αμοραλιστές τουλάχιστον, βασιλεύει η υποψία ότι η αποφασιστική σημασία μίας πράξης έγκειται ακριβώς σε αυτό που δεν είναι *προθεσιακό* μέσα της, και ότι όλη η προθεσιακότητά της, καθετί δικό της που μπορούμε να δούμε, να γνωρίσουμε, να

<sup>157</sup> Ο. π., § 485, σελ. 339

«συνειδητοποιήσουμε», ανήκουν στην επιφάνειά της και το δέρμα της- το οποίο, όπως κάθε δέρμα, προδίδει κάτι αλλά αποκρύβει ακόμη περισσότερα»<sup>158</sup>.

Αυτή η «άλλη αυτοεξέταση και εμβάθυνση στον άνθρωπο» έχει να κάνει με την νέα κατανόηση του βούλεσθαι ως έλκεσθαι, ως βούλεσθαι της διαφοράς. Από αυτή τη νέα και ανατρεπτική κατανόηση του βούλεσθαι, η οποία, καθώς σχολιάσαμε πιο πάνω (σελ. 53), δεν έχει καθόλου ηθικό χαρακτήρα, θα ανατραπεί η ηθική ιεραρχία των αξιών και θα αναδυθεί ένα άλλο υποκείμενο. Το «κλειδί» της ανατροπής έγκειται επομένως στο ότι η σύλληψη της βούλησης εκτός του γενο-λογικού ορισμού καταλήγει στην ανατροπή του ηθικού υποκειμένου με την διαγραφή της ελευθερίας του βούλεσθαι.

Η μεταφυσική σύλληψη του βούλεσθαι, η σύλληψη του ως ενότητα, πρέπει να αντικατασταθεί από την πολυπλοκότητα του βούλεσθαι. «Το βούλεσθαι μου μοιάζει πριν απ' όλα σαν κάτι πολύπλοκο»<sup>159</sup>. Η πολυπλοκότητα του βούλεσθαι έχει όμως για τον Nietzsche μία συγκεκριμένη σημασία. Στο σύμπλεγμα μυϊκών (εναλλαγή των αισθήσεων) ή πνευματικών (εναλλαγή των παραστάσεων) μεταβολών διαπιστώνεται ένα βασικότερο αίσθημα: το αίσθημα της διαταγής. Στο ίδιο κείμενο διαβάζουμε:

«...Κατά τρίτον είναι η βούληση, όχι μόνο ένα σύμπλεγμα αισθημάτων και σκέψεων, αλλά πριν απ' όλα ακόμη μία *αμυθμία* (Affekt) [εναλλακτική μετάφραση: *συναισθηματική ένταση*]: και μάλιστα πρόκειται για εκείνη την αμυθμία της διαταγής (Kommandos). Αυτό που ονομάζεται «ελευθερία της βούλησης» είναι στην πραγματικότητα το αίσθημα της ανωτερότητας, σε αναφορά προς αυτόν, ο οποίος οφείλει να υπακούσει. «Εγώ είμαι ελεύθερος, αυτός οφείλει να υπακούσει». Αυτή η συνείδηση εισχωρεί σε κάθε βούλεσθαι... Ένας άνθρωπος, ο οποίος βούλεται, διατάζει μέσα του κάτι να υπακούσει, ή διατάζει κάτι, για το οποίο πιστεύει ότι τον υπακούει. Ας παρατηρήσουμε τώρα το πιο θαυμαστό χαρακτηριστικό στο βούλεσθαι, για το οποίο ο λαός έχει μονάχα μία λέξη: καθόσον σε αυτή την περίπτωση είμαστε ταυτόχρονα αυτοί που διατάζουν και αυτοί που υπακούουν, και σαν υπακούοντες γνωρίζουμε τα συναισθήματα του καταναγκασμού, της καταπίεσης, της αντίστασης και της κίνησης, τα οποία εκκινούν έπειτα από την δράση της βούλησης, από την στιγμή που έχουμε την συνήθεια να τοποθετούμαστε έξω ή να παραπλανούμαστε από αυτόν τον διϊσμό μέσω της συνθετικής έννοιας του «εγώ», επικρέμεται στο βούλεσθαι μία ολόκληρη αλυσίδα εσφαλμένων συμπερασμάτων και κατά συνέπεια ψευδών αξιολογικών εκτιμήσεων,- έτσι ώστε αυτός που βούλεται να πιστεύει με καλή θέληση πως το βούλεσθαι *επαρκεί* για την δράση. Επειδή σε όλες τις περιπτώσεις αποτυπώνεται ένα βούλεσθαι μόνο εκεί που θα επιτρεπόταν κανείς να περιμένει το αποτέλεσμα της διαταγής, δηλ. την υπακοή, και άρα την δράση, γι' αυτό και μεταφέρει κανείς αυτήν την επίφαση στο συναίσθημα με τέτοιο τρόπο, σαν να υπήρχε εκεί μία *αναγκαιότητα αποτελέσματος*. Αρκετά όμως: Αυτός που βούλεται πιστεύει με επαρκή βαθμό βεβαιότητας, ότι η βούληση και η δράση είναι κατά κάποιον τρόπο αδιαχώριστα- αποδίδει την επιτυχία, την επιτέλεση του βούλεσθαι στην ίδια την βούληση, και απολαμβάνει έτσι μία αύξηση εκείνου του συναισθήματος της δύναμης, το οποίο φέρει μαζί του κάθε επιτυχία. «Ελευθερία της Βούλησης» είναι η λέξη για εκείνη την πολύπλοκη κατάσταση ευχαρίστησης αυτού που βούλεται, ο οποίος διατάζει και ο οποίος ταυτίζει τον εαυτό του με αυτόν που πράττει: απολαμβάνει έτσι τον θρίαμβο της υπερνίκησης αντιστάσεων, αλλά κρίνει πως η βούλησή του η ίδια, είναι αυτή που υπερνίκησε τις αντιστάσεις. Αυτός που βούλεται προσθέτει με αυτόν τον τρόπο τα αισθήματα ευχαρίστησης αυτών των αποτελεσματικών, επιτυχημένων εργαλείων, των εξυπηρετικών «υπο-βουλήσεων» [Untergewillen] ή υποψυχών – και το σώμα μας είναι ακριβώς ένα κοινωνικό οικοδόμημα πολλών ψυχών- στα ευχάριστα συναισθήματά του, ως κάποιος που διατάζει. L' effet c' est moi. [Το αποτέλεσμα είμαι εγώ]. Αυτό που συμβαίνει εδώ είναι αυτό που συμβαίνει σε κάθε καλά θεμελιωμένη και ευτυχισμένη κοινότητα. Η κυριαρχούσα τάξη ταυτίζεται με τις επιτυχίες της κοινότητας. Σε κάθε βούλεσθαι πρόκειται εξ' ολοκλήρου για ζήτημα διαταγής και υπακοής πάνω στα θεμέλια, όπως είπαμε ενός κοινωνικού οικοδομήματος με πολλές «ψυχές»: γι' αυτό και ένας φιλόσοφος θα πρέπει να απαιτήσει το δικαίωμα να συμπεριλάβει το βούλεσθαι στον ορίζοντα της ηθικής: Της ηθικής ως διδασκαλίας των σχέσεων κυριαρχίας στην βάση των οποίων εμφανίζεται το φαινόμενο «ζωή».

Πρόκειται για ένα από τα πλέον σημαντικά κείμενα του Nietzsche γι' αυτό και το παραθέτουμε εδώ σχεδόν αυτούσιο, ώστε να το σχολιάσουμε. Είναι καταρχήν σαφές αυτό που περιγράψαμε: ο Nietzsche αναφέρεται εδώ στο βούλεσθαι ως αντίθεση και διαφορά πολλών κέντρων *βουλήσεων- προς- δύναμη* (“πολλές ψυχές”). Αναφέρεται δηλ. στην δική του αρχή εξήγησης του Όλου, στην δική του έννοια για

<sup>158</sup> Fr. Nietzsche, *Πέρα από το καλό και το κακό*, §32, μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη, χ.χ.

<sup>159</sup> Ο. π., §19

το Είναι, η οποία ταυτίζεται με μία θεωρία της βούλησης που τίθεται εκτός των πλαισίων του γενολογικού ορισμού. Αυτά τα είδαμε και σε άλλα σημεία. Το κείμενο αυτό όμως μας βοηθάει να προχωρήσουμε στο τελικό στάδιο: η βούληση για δύναμη τίθεται εδώ σε αντιπαράθεση με την παραδοσιακή έννοια της ελευθερίας της βούλησης, με την έννοια της ελευθερίας του γενολογικού ορισμού και άρα της ηθικής συνείδησης. Στα αντι-μεταφυσικά πλαίσια της βούλησης για δύναμη η έννοια της ελευθερίας διατυπώνεται τελείως διαφορετικά και καταλήγει έτσι σε μία νέα διδασκαλία για την ηθική. Στο κείμενο αυτό επομένως τοποθετείται η βάση για την τελική αναίρεση της ηθικής συνείδησης με την αναίρεση του ηθικού υποκειμένου. Το πρώτο βήμα έγκειται στην ανατροπή της ελευθερίας του βούλεσθαι, μία έννοια δίχως την οποία δεν μπορεί για την παραδοσιακή σκέψη να υπάρξει ηθική θεωρία.

Βούληση λοιπόν μπορεί να υπάρξει για τον Nietzsche μόνο ως συσχετισμός, διαφορά, και κατά συνέπεια, ως διαταγή και υπακοή. Βούλεσθαι και ελευθερία επομένως δεν συμβαδίζουν<sup>160</sup>. Ελευθερία είναι αδύνατον να υπάρξει, εκτός και αν καταφύγουμε πάλι στον γενολογικό ορισμό και αποδεχτούμε ένα οποιοδήποτε υπόβαθρο πέρα από κάθε σχεσιακότητα. Ο Nietzsche τονίζει ρητά ότι οι έννοιες της ελευθερίας ή του εξαναγκασμού της βούλησης είναι απόρροια της μεταφυσικής θεωρίας της βούλησης, μίας βούλησης που δεν υπάρχει<sup>161</sup>. Στην απλή διαπίστωση μίας βούλησης το τελικό αποτέλεσμα δεν προκύπτει όπως νομίζουμε στην βάση ενός σταθερού βουλευτικού κέντρου σαν το εγώ. Αυτό είναι ένα επιφανόμενο, μία παράσταση που προκύπτει όταν οι εναντιότητες των δυνάμεων έχουν πλέον παγιωθεί σε μία ιεραρχική τοποθέτηση, η οποία διαπιστώνεται σε ένα ανώτερο συνθετικό επίπεδο ως εγώ, ως υποκείμενο. Το ίδιο το εγώ, όπως και καθετί άλλο, πηγάζει από ένα πρωταρχικότερο στοιχείο: Την παγίωση μίας ιεραρχίας των βουλήσεων- προς -δύναμη. Τι παγώνει αυτήν την ιεραρχία; Η παγίωση μίας ανωτερότητας, το αίσθημα της διαταγής. Αυτή η ιεράρχηση των δυνάμεων είναι όμως η ίδια η βούληση για δύναμη. Η μορφολογία της. Στην μορφολογία των άπειρων συσχετισμών βουλήσεων- προς - δύναμη αυτό που λαμβάνει χώρα είναι μία «ανελέητη πραγμάτωση των απαιτήσεων της δύναμης...[όπου] κάθε δύναμη φέρει σε κάθε στιγμή τις έσχατες συνέπειές της»<sup>162</sup>. Αυτές οι “απαιτήσεις” και οι “έσχατες συνέπειες” της δύναμης δεν εκφράζουν τίποτε άλλο παρά την ίδια την μορφολογία της βούλησης για δύναμη, η οποία δημιουργεί την διαφορά της δύναμης. Κάθε δύναμη απαιτεί την επιβολή της πάνω σε κάθε άλλη δύναμη με την οποία έρχεται σε συσχετισμό. Η απαίτηση της δύναμης είναι επομένως να την υπακούσουν, η έσχατη συνέπειά της είναι η επιβολή της κυριαρχίας της ή η υποταγή της στον συσχετισμό. Η ανάπτυξη του βούλεσθαι που μας παρέχει επομένως η αρχή της βούλησης για δύναμη καταλήγει σε μία αναθεώρηση της έννοιας για την ελευθερία. Η έννοια αυτή απομακρύνεται του γενολογικού ορισμού. Εκφράζει τώρα το αίσθημα της κυριαρχίας. Ελεύθερη είναι (ή μάλλον ελεύθερη αισθάνεται, καθώς ελευθερία με την παλιά έννοια δεν υπάρχει πλέον) η δύναμη εκείνη που επιβάλει την κυριαρχία της. Στα πλαίσια αυτής της αναθεώρησης, η παλιά μεταφυσική σημασία της ελευθερίας αποκαλύπτεται τώρα ως η έκφραση της κυριαρχίας της ηθικής συνείδησης. Δεν είναι τυχαίο που σε όλες σχεδόν τις ηθικές θεωρίες που αναπτύχθηκαν στην νεώτερη εποχή, ακόμη και σε αυτήν του απόλυτου ντετερμινιστή Spinoza, το υπόβαθρο για κάθε θεμελίωση της ηθικής αναζητήθηκε στην συνείδηση. Με αυτήν τη σημασία ισχυρίζεται ο Nietzsche πως όλη η ανάπτυξη της φιλοσοφίας μπορεί να εξηγηθεί στην βάση ενστικτικών αόρατων διαδρομών. Μπορεί δηλ. να εξηγηθεί στην βάση αυτού του γίνεσθαι των δυνάμεων. Με την απαίτηση της δύναμης για κυριαρχία εντός κάθε συσχετισμού:

<sup>160</sup> Fr. Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, [Ανθρώπινα, πολύ ανθρώπινα], II, Der Wanderer und sein Schatten, [Ο ταξιδιώτης και η σκιά του], §11, KSA II, σελ. 546: «Η πίστη στην ελευθερία της βούλησης δεν συμφιλιώνεται με την παράσταση μίας διαρκούς, ενός είδους, αμέριστης, ροής: προϋποθέτει ότι κάθε ξεχωριστή πράξη είναι αδιαίρετη και απομονωμένη. Αυτό είναι όμως μία εφαρμογή της ατομικής θεωρίας στην περιοχή του βούλεσθαι και της γνώσης», [δική μας η μετάφραση]

<sup>161</sup> Fr. Nietzsche, Der Wille zur Macht, [Βούληση για δύναμη], §671, σελ. 449, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996

<sup>162</sup> Fr. Nietzsche, Πέρα από το καλό και το κακό, §22, μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη, χ.χ.

«...μου έγινε επίσης σαφές ότι οι ηθικές (ή μη ηθικές) προθέσεις αποτελούσαν σε κάθε φιλοσοφία τον πραγματικό σπόρο της ζωής, από τον οποίο αναπτύχθηκε όλο το φυτό. Στην πραγματικότητα, καλά θα κάνει κανείς για να εξηγήσει τον τρόπο με τον οποίο προέκυψαν οι πλέον απόμερες μεταφυσικές υποθέσεις ενός φιλοσόφου να ρωτήσει: σε ποια ηθική αποβλέπει αυτό ή αυτός; Δεν πιστεύω επομένως ότι ο πατέρας της φιλοσοφίας είναι μία «ορμή προς την γνώση», αλλά ότι μία άλλη ορμή, χρησιμοποίησε εδώ, όπως και αλλού, την γνώση (όπως και την πλάνη) σαν ένα εργαλείο της. Όποιος κοιτά τις βασικές ορμές του ανθρώπου...θα δει ότι όλες τους έκαναν φιλοσοφία, και ότι κάθε μια από αυτές ευχαρίστως θα θεωρούσε τον εαυτό της σαν τον ύστατο σκοπό της ύπαρξης και σαν τον νόμιμο κύριο όλων των άλλων. Διότι κάθε ορμή αναζητά την κυριαρχία της: και ως τέτοια επιχειρεί να φιλοσοφεί... Στον φιλόσοφο δεν υπάρχει τίποτε απρόσωπο. Και πάνω απ' όλα η ηθική του δείχνει σε ποια ιεραρχική θέση βρίσκονται μεταξύ τους οι ενδότερες ορμές του»<sup>163</sup>.

Η πνευματικότητα, οι καθολικές προστακτικές, η επικράτηση του Λόγου επί των παθών, όλα αυτά έχουν τεθεί κατά τον Nietzsche από την ηθική συνείδηση, ως κυριαρχούσα δύναμη σε κάθε φιλοσοφείν. Η επιβολή του Λόγου επί των εμπειρικών παθών πρέπει να αναχθεί στο αίσθημα ελευθερίας που προκύπτει για κάθε κυρίαρχη δύναμη, η οποία έχει καταφέρει να επιβληθεί. Ο Nietzsche φαίνεται πως είχε συλλάβει από πολύ νωρίς αυτήν τη νέα κατανόηση για την ελευθερία της βούλησης. Η ελευθερία της βούλησης αναζητείται εκεί ακριβώς όπου το αίσθημα της ζωής βρίσκεται στο ύψιστό του σημείο, εκεί δηλ. όπου κάποιος νιώθει κυρίαρχος: «*Η διδασκαλία για την ελευθερία της βούλησης είναι μία επινόηση κυρίαρχων καταστάσεων*»<sup>164</sup>. Δεν πρέπει να αναζητηθεί στην αποσύνδεση ενός βουλητικού κέντρου (και συνήθως η συνείδηση ήταν αυτό το κέντρο) από κάθε συσχετισμό. Μέχρι τώρα ήταν η ηθική συνείδηση με τον γενο-λογικό της ορισμό, με την πίστη της στο σαφώς οριοθετημένο ον, αυτή που στην ηθική επιταγή αρνούταν την ζωή, δηλ. τον συσχετισμό των δυνάμεων, υπέρ της δικής της επιβολής:

«Κατά συνέπεια πρέπει να ρωτήσουμε: με ποιον τρόπο μπόρεσε ή έπρεπε να επικρατήσει η παραίσθηση του όντος; επίσης: με ποιον τρόπο πρέπει να απ-αξιωθούν όλες οι αξιολογικές κρίσεις, οι οποίες εδράζονται στην υπόθεση ότι υπάρχουν όντα. Και τώρα καταλαβαίνει κανείς ότι αυτή η υπόθεση του όντος αποτελεί την πηγή κάθε συκοφάντησης του κόσμου»<sup>165</sup>.

Το ηθικό υποκείμενο, το προϊόν του γενο-λογικού ορισμού και της ηθικής συνείδησης, αντιπαρέθετε μέχρι στιγμής στις αξίες του την ηθική και την ζωή (το γίνεσθαι των δυνάμεων), έκρινε την ζωή με βάση τις δικές του αξίες, δηλ. τις αξίες της συνείδησης. Δεν μπορούσε να κατανοήσει ότι αυτές οι αξίες και αυτή η συνείδηση αποτελούν μέρος μόνο της ζωής και πρέπει να τεθούν στην υπηρεσία της. Ο γενο-λογικός ορισμός ήταν το όπλο για να τεθεί η ζωή ενάντια στον εαυτό της από ένα κομμάτι της που την αρνούταν (από την συνείδηση), και το ηθικό υποκείμενο (ιδιαίτερα στην νεώτερη θεωρία του εγώ) ήταν το όπλο για να κριθεί η ζωή από την άποψη των αξιών της άρνησης.

«Από την άποψη του απέραντου και πλουραλιστικού τρόπου συνεργασίας και αντίθεσης υπό τον οποίο παρουσιάζεται η συνολική ζωή κάθε οργανισμού, ο συνειδητός του κόσμος των αισθημάτων, προθέσεων, αξιολογήσεων, αποτελεί ένα μικρό μέρος. Αυτό το κομμάτι συνείδησης ως σκοπός, ως γιατί; Δεν έχουμε κανένα δικαίωμα να το θέσουμε έτσι για το σύνολο του φαινομένου της ζωής. Είναι φανερό πως η συνείδηση αποτελεί μονάχα ένα μέσο για την ανάπτυξη και την επέκταση της δύναμης της ζωής...Αυτή είναι η βασική μου αντίρρηση ενάντια σε όλες τις φιλοσοφικές-ηθικές κοσμοδικίες και θεοδικίες, ενάντια σε όλα τα γιατί και τις ανώτερες αξίες της μέχρι τώρα φιλοσοφίας και θεολογικής φιλοσοφίας. Ένα είδος μέσου έχει παρεξηγηθεί σε

<sup>163</sup> ό. π., §6

<sup>164</sup> Fr. Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, [Ανθρώπινα, πολύ ανθρώπινα], (II), Der Wanderer und sein Schatten, [Ο ταξιδιώτης και η σκιά του], KSA II, §9, σελ. 545, KSA II, Berlin- New York, 2003, [1980]

<sup>165</sup> Fr. Nietzsche, Der Wille zur Macht, [Βούληση για δύναμη], §708, σελ. 479, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996, [δική μας η μετάφραση]



σκοπό. Η ζωή και η επέκταση της δύναμής της υποβαθμίστηκε αντιστρόφως σε μέσο... Η άρνηση της ζωής ως σκοπός της ζωής, σκοπός της εξέλιξης, η ύπαρξη ως ηλιθιότητα. Μία τέτοια παράφρονα ερμηνεία είναι το παράγωγο μίας μέτρησης σύμφωνα με κριτήρια της συνείδησης (ευχαρίστηση, δυσαρέσκεια, καλό και κακό)... Το βασικό λάθος βρίσκεται πάντοτε στο ότι, αντί να κατανοήσουμε την συνείδηση ως εργαλείο και λεπτομέρεια για το σύνολο της ζωής την θέσαμε ως ύψιστη αξιακή κατάσταση της ζωής. Πρόκειται κοντολογίς για την εσφαλμένη προοπτική a parte ad totum...»<sup>166</sup>.

Εδώ τώρα προκύπτει η εύλογη ερώτηση: Δεν εκφράζει η κυριαρχούσα συνείδηση την ίδια την βούληση για δύναμη; Δεν είναι μία δύναμη που έχει επιβληθεί επιβάλλοντας την αξία της και το νόημά της; Δεν εκφράζει με την κυριαρχία της την ίδια της την πηγή, δηλ. την βούληση για δύναμη; Γιατί θα έπρεπε να επικρίνει κανείς την κυριαρχία της; Η απάντηση εδώ είναι ότι πράγματι η συνείδηση έχει την αξία της που προκύπτει από την ιεραρχική της θέση ως κυρίαρχη επί άλλων δυνάμεων δύναμη. Όμως είναι φανερό από τα αποσπάσματα που παραθέσαμε ως τώρα ότι ο Nietzsche την απορρίπτει από την άποψη της αξίας που θέτει η μορφολογία της βούλησης για δύναμη. Και αυτή η αξία είναι η επέκταση της δύναμης της ζωής. Με ποιο τρόπο ορίζεται η επέκταση της δύναμης ως το κανονιστικό κριτήριο της αξίας εφόσον, όπως είδαμε, η βούληση για δύναμη δεν επιθυμεί την δύναμη; Εδώ ακριβώς συναντάμε τον πυρήνα της νιτσεϊκής φιλοσοφίας. Ορίσαμε στο πρώτο κεφάλαιο την βούληση για δύναμη ως την αρχή γένεσης της διαφοράς των δυνάμεων, η οποία μορφοποιεί την δύναμη. Την μορφοποιεί με διττό τρόπο. Αφενός ως διαφορά στην ποσότητα των δυνάμεων και ως διαφορά στην ποιότητα. Δεν πρόκειται όμως για δύο διακριτά στάδια παρά για την διπλή όψη του ίδιου συμβάντος. Η κυριαρχία ή η υπακοή επομένως μίας δύναμης ή ενός συμπλέγματος δυνάμεων απέναντι σε ένα άλλο είναι ταυτόσημη με την ποιότητα αυτής της δύναμης και άρα με την αξία της. Μία δύναμη αντιπροσωπεύει πάντοτε μία αξία. Από την στιγμή όμως που η βούληση για δύναμη βρίσκεται στην πηγή των ποσοτικών διαφορών της δύναμης πρέπει κατ' ανάγκην να βρίσκεται και στην πηγή των ποιοτήτων της δύναμης<sup>167</sup>. Αυτό σημαίνει ότι η αξία μίας κυρίαρχης δύναμης εμπεριέχεται στο νόημα της βούλησης για δύναμη, ως της μορφολογίας ανάπτυξης των δυνάμεων και των ποιοτήτων τους. Οι ποιότητες των δυνάμεων δεν μπορούν επομένως να διακριθούν από τις ποιότητες της βούλησης για δύναμη. Και το θεμελιώδες ερώτημα είναι τώρα: ποιες είναι αυτές οι ποιότητες της βούλησης για δύναμη; Ποιο είναι το ύψιστο νόημα του έλκεσθαι των δυνάμεων στο οποίο θα συμπεριληφθούν οι αξίες των δυνάμεων; Ο Nietzsche υποδεικνύει ξεκάθαρα και πολύ συχνά την επέκταση ή την αύξηση της δύναμης ως την ύψιστη αξία<sup>168</sup>. Αλλά από ποιο νόημα του έλκεσθαι, ως βούλησης για δύναμη, προκύπτει αυτή; Ποια σημασία έχει επομένως αυτή η επέκταση, από την στιγμή μάλιστα που είδαμε ότι δεν ορίζεται με εξωτερικούς όρους; Η αξία αυτή τίθεται ως το κριτήριο κάθε αξίας, και άρα ως η ύψιστη αξία, σε άμεση συνάρτηση με τις ποιότητες της ίδια της βούλησης για δύναμη, από τις οποίες άλλωστε πηγάζουν και οι ποιότητες της δύναμης. Με ποιον τρόπο η επέκταση της δύναμης τίθεται ως ύψιστη αξία από το νόημα των ποιοτήτων της Βούλησης για Δύναμη; Η απάντηση έχει κατά κάποιον τρόπο δοθεί ήδη σε αυτήν την εργασία, όταν στην σελ. 43 εξετάσαμε τον τρόπο με τον οποίο τίθεται το βούλεσθαι, ως έλκεσθαι, στην αρχή της βούλησης για δύναμη. Από την στιγμή που το έλκεσθαι σημαίνει μία αρχή εσωτερικής γένεσης της διαφοράς των δυνάμεων, και όχι των δυνάμεων των ίδιων, η βασική αρχή του έλκεσθαι δεν είναι φυσικά η δύναμη, αλλά το βούλεσθαι ως βούλεσθαι την διαφορά. Με αυτήν την σημασία εννοεί ο Nietzsche ότι η βασική ποιότητα που προκύπτει από την βούληση για δύναμη και το έλκεσθαι των δυνάμεων είναι η κατάφαση. Η φράση «κατάφαση της ζωής» έχει πάντα την σημασία του βούλεσθαι ως

<sup>166</sup> ό. π., §707, σελ. 477, [δική μας η μετάφραση]

<sup>167</sup> Πρβλ. G. Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σελ. 83, Αθήνα, 2002

<sup>168</sup> Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, [*Βούληση για δύναμη*], §534, σελ. 367, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996: «Το κριτήριο της αλήθειας έγκειται στην ανύψωση του αισθήματος της δύναμης» και §711, σελ. 481: «...Σκοπός δεν είναι μία αύξηση της συνείδησης αλλά η αύξηση της δύναμης και σε αυτήν την αύξηση θα πρέπει να συνυπολογιστεί και η συνείδηση, όπως επίσης η ευχαρίστηση και η δυσαρέσκεια...».

της αρχής γένεσης της διαφοράς. *Η πρωτογενής ποιότητα της βούλησης για δύναμη δεν είναι λοιπόν άλλη από το Ναι στο έλκεσθαι, από την εντατικοποίηση των αντιστάσεων και των διαφορών.* Με αυτή τη σημασία τίθεται και ως ύψιστο κριτήριο της αξίας των δυνάμεων η αύξηση ή η επέκταση της δύναμης. Αυτή η επέκταση δεν έχει καμία σχέση με την επέκταση της δύναμης έτσι όπως την εννοεί ο γενο-λογικός ορισμός. Ο γενο-λογικός ορισμός κάνει την βούληση να θέλει την δύναμη, γι' αυτό και η επέκταση της δύναμης ορίζεται εν τέλει με εξωγενή κριτήρια. Αποτέλεσμα είναι ή ο κομπορμισμός (πολιτική), ή ο πεσιμισμός (Schopenhauer) ή η επιβολή του Λόγου ως περιοριστικός φραγμός απέναντι σε μία βούληση που δεν μπορεί να συγκρατήσει. Στον Nietzsche αντιθέτως η Δύναμη επεκτείνεται όταν ενσωματώνει ολοένα και μεγαλύτερες αντιστάσεις, από την στιγμή δηλ. που καταφάσκει όλο και περισσότερο το έλκεσθαι. Η έννοια επέκταση και αύξηση της δύναμης αποκτά τελείως διαφορετική σημασία από την συνηθισμένη, διότι τίθεται εκτός του γενο-λογικού ορισμού του όντος. Κατάφαση λοιπόν σημαίνει, πιο συγκεκριμένα, *επιβεβαίωση της διαφοράς της δύναμης εις το διηνεκές.* Αν οι δυνάμεις διακρίνονται ολοένα και περισσότερο, αυτή είναι η επέκταση της δύναμης, η ύψιστη αξία. Ως ηθική θεωρία τώρα, ή ως φιλοσοφία των αξιών, η πρωτογενής αυτή ποιότητα του γίνεσθαι των *βουλήσεων- προς- δύναμη* συγκεκριμενοποιείται ως πλήρη απόρριψη των ωφελιμιστικών προσεγγίσεων της αξίας. *Στις ωφελιμιστικές αξίες εκφράζεται ακριβώς η άρνηση του γίνεσθαι και των διαφορών της δύναμης.* Η ευημερία, η άρνηση του πόνου, η κατάφαση της ηδονής, ως αξίες που προσανατολίζουν την στάση μας απέναντι στην ζωή, εκφράζουν μία άλλη ποιότητα της βούλησης για δύναμη, που αποτελεί τον αντίθετο πόλο της κατάφασης. Είναι φυσικά η άρνηση ως ποιότητα της βούλησης για δύναμη. Για τον Nietzsche η κατάφαση του γίνεσθαι των δυνάμεων σημαίνει κατάφαση του πόνου, ενώ η ευτυχία είναι *«αγλαίο ιδεώδες»*. Η κατάφαση είναι κατάφαση του πόνου και *«οδός προς την δυστυχία μάλλον παρά προς της ευτυχίας»*<sup>169</sup>, διότι κατάφαση της διαφοράς σημαίνει κατάφαση της αντίστασης και ενσωμάτωσή της. Ας προσέξουμε δύο σημαντικές σημειώσεις, όπου ο Nietzsche εκφράζει αυτήν την βαθύτατη αντι-ωφελιμιστική κατεύθυνση που συνεπάγεται η βούληση για δύναμη ως ηθική θεωρία:

«Ανάλογα με τις αντιστάσεις που αναζητάει μία δύναμη, ώστε να κυριαρχήσει πάνω σε αυτές, πρέπει να αυξάνεται ο βαθμός της αποτυχίας και της συμφοράς που προκαλείται από αυτή την διεργασία. Και καθώς μία δύναμη μπορεί να εκφραστεί μόνο σε αυτό που της ανθίσταται, είναι απαραίτητο σε κάθε δράση ένα *συστατικό δυσαρέσκειας*. Αυτή η δυσαρέσκεια όμως επενεργεί ως ερέθισμα για την ζωή και ισχυροποιεί την *βούληση για δύναμη*»<sup>170</sup>.

« Δεν είναι η ικανοποίηση της βούλησης που προκαλεί *ευχαρίστηση*. Εναντία σε αυτήν την επιφανειακή θεωρία θέλω ιδιαιτέρως να εναντιωθώ. Αυτή η παράλογη παραχάραξη των πιο κοντινών πραγμάτων...Επειδή ακριβώς η βούληση βούλεται συνεχώς για μπροστά και πάντα για να γίνει κύριος σε αυτό που στέκεται στον δρόμο της: γι' αυτό το αίσθημα της ευχαρίστησης έγκειται στην μη ικανοποίηση της βούλησης, στο ότι δίχως τα όρια και τις αντιστάσεις δεν είναι ακόμη χορτάτη...: «Ο ευτυχισμένος άνθρωπος»: ένα αγλαίο ιδεώδες...»<sup>171</sup>.

Και η άρνηση βέβαια ως ποιότητα της βούλησης για δύναμη είναι και η ίδια βούληση για δύναμη. Η κυριαρχία της όμως εκφράζεται ως άρση των εναντιοτήτων των δυνάμεων που γενούν την διαφορά. Η κυριαρχία της άρνησης είναι η κυριαρχία του μηδενός και της εκδίκησης. Πρόκειται για μία κυριαρχία που θέλει να εκτοπίσει το βούλεσθαι των δυνάμεων επιβάλλοντας απόλυτα των εαυτό της σε βάρος των δικαιωμάτων των άλλων δυνάμεων<sup>172</sup>. Θέλει να καταργήσει την αντίσταση και άρα την επέκταση της δύναμης. Γι' αυτό και ο Nietzsche περιγράφει στο πρώτο μέρος της *Γενεαλογίας της Ηθικής* την

<sup>169</sup> Fr. Nietzsche, *Γενεαλογία της Ηθικής*, III, §7, εκδ. Νησίδες, Θεσσαλονίκη, χ.χ.

<sup>170</sup> Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht, [Βούληση για δύναμη]*, §694, σελ. 469, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996

<sup>171</sup> Ο. π., §696, σελ. 470

<sup>172</sup> Πρβλ. εδώ και πάλι την πραγμάτευση της μηδενιστικής βούλησης για δύναμη του Μεγάλου Αδερφού στο 1984 του G. Orwell.

αξιολογική αποτίμηση του ιουδαϊκο-χριστιανικού κόσμου ως αντιδραστική. Οι αξίες αυτού του πολιτισμού δεν εκκινούν από μία επιβεβαίωση της διαφοράς, αλλά από άρνηση του άλλου ως τον καταστατικό τους όρο<sup>173</sup>. Αυτή ήταν η βαθιά αντιδραστική σημασία της ηθικής συνείδησης και του γενο-λογικού ορισμού. Μέσω αυτής ο καθορισμός των αξιών της δύναμης ως υπέρβαση, υπερνίκηση και επέκταση της δύναμης στην μορφολογία της Βούλησης για Δύναμη ως Κατάφαση, ανατρέπεται σε καθορισμό των αξιών βάσει της *Μνησικακίας*, της *Ενοχής* και του *Ασκητισμού*. Αυτές είναι οι τρεις πλευρές των ηθικών κρίσεων, που προκύπτουν από την Βούληση για Δύναμη με την μορφολογία της Άρνησης. Η επέκταση και η κυριαρχία μίας δύναμης που διέπεται από την ποιότητα της Άρνησης συνεπάγεται μόνο φαινομενικά μία επέκταση της δύναμης, η κυριαρχία της είναι φαινομενική. Θέλει να κυριαρχήσει καταργώντας το γίνεσθαι των δυνάμεων, διότι δεν μπορεί να αντεπεξέλθει στις αντιστάσεις. Η δύναμη επομένως που διέπεται από την άρνηση ως ποιότητα της βούλησης για δύναμη είναι *αντενεργός* δύναμη<sup>174</sup>. Η δράση της είναι ανασταλτική απέναντι στην πραγματική ανάπτυξη της δύναμης. Και πάλι σε συνάρτηση με την ρήξη του Nietzsche ως προς την γενο-λογική διατύπωση της βούλησης και της δύναμης θα πρέπει να κατανοηθεί η παρακάτω σημείωση:

«Τι είναι παθητικό; Να παρεμποδίζεσαι στην κίνηση προς τα εμπρός. Επομένως μία πράξη της αντίστασης και της αντίδρασης. Τι είναι ενεργό; Να επιζητάς την δύναμη»<sup>175</sup>.

Μετά από όλα αυτά πρέπει να διαφωνήσουμε με τον Deleuze, ο οποίος ορίζει την Άρνηση ως την *ratio cognoscendi* της βούλησης για δύναμη και την Κατάφαση ως την *ratio essendi* της ίδιας<sup>176</sup>. Δεν θα ξέραμε την άρνηση αν δεν υπήρχε η κατάφαση ακόμα και τώρα που όλες οι αξίες είναι μηδέν. Η Άρνηση η ίδια είναι μηδέν, είναι το παιχνίδι της Κατάφασης για ολοένα και μεγαλύτερη ενσωμάτωση αντιστάσεων. Ακόμα και στην γνώση της βούλησης για δύναμη, δηλ. του γίνεσθαι και του βούλεσθαι που τίθεται εκτός του γενο-λογικού ορισμού, η Άρνηση δεν είναι τίποτε δίχως την Κατάφαση, οι αντενεργές δυνάμεις δεν είναι τίποτε δίχως τις ενεργές. Αυτό μπορούμε να το διαπιστώσουμε στο γεγονός ότι ο Nietzsche εκφράζει την «ανάπτυξη της δύναμης», την αξία δηλ. αυτή που πηγάζει από το καταφατικό νόημα της βούλησης για δύναμη, ως *ενσωμάτωση*. Ενσωμάτωση και διαφορά δεν είναι αντιφατικοί όροι. Μέσα στην ενσωμάτωση η διαφορά παραμένει αναλλοίωτη. «*Παρόμοια υπάρχει στην διαταγή μία παραδοχή ότι η απόλυτη δύναμη του αντιπάλου δεν έχει υπερνικηθεί, ενσωματωθεί, διαλυθεί*»<sup>177</sup>. Η ενσωμάτωση είναι ενσωμάτωση της διαφοράς, και όχι εξάλειψή της. Η ενσωμάτωση της διαφοράς οδηγεί τις ανταγωνιζόμενες δυνάμεις σε ανώτερα στάδια, που εκφράζονται στο πεδίο των αξιών. Η δύναμη όμως που αρνείται την διαφορά, αντικαθιστά (έστω μέσω μίας αφηρημένης ή άλλης επίφασης) την ενσωμάτωση με την *εξάλειψη* του αντιπάλου. Επομένως αν υπήρχε μόνο η γνώση της αντενεργού δύναμης δεν θα γνωρίζαμε καν την ενεργητική, αυτή που πηγάζει κατευθείαν από το νόημα της βούλησης για δύναμη (Κατάφαση). Κάνει λάθος ο Deleuze όταν ισχυρίζεται πως όλα τίθενται εντός του αντενεργού γίνεσθαι. Σίγουρα το πλήθος των αντενεργών δυνάμεων είναι τεράστιο, σίγουρα έχει δίκιο να λέει ο Nietzsche ότι «*πρέπει να προστατεύσουμε τους ισχυρούς από τους αδύναμους*»<sup>178</sup>, αλλά μόνο φαινομενικά. Αυτή η κυριαρχία είναι και θα μείνει πάντοτε επίφαση. Η τιτάνια δύναμη είναι

<sup>173</sup> Fr. Nietzsche, *Γενεαλογία της ηθικής*, I, §10, μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, σελ. 46: «Ενώ όλη η ευγενής ηθική αναπτύσσεται από ένα θριαμβευτικό Ναι προς τον εαυτό της, η ηθική των δούλων λέει εκ των προτέρων όχι σε καθετί έξω από αυτήν, σε καθετί διαφορετικό, σε καθετί που δεν είναι η ίδια: και αυτό το όχι αποτελεί την δημιουργική της πράξη. Αυτή η ανατροπή της αξιο-δοτικής προοπτικής, αυτός ο αναγκαίος προσανατολισμός προς τα έξω αντί προς τον ίδιο της τον εαυτό, ανήκει επίσης στην μνησικακία...».

<sup>174</sup> Πρβλ. G. Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σελ. 83, Αθήνα, 2002

<sup>175</sup> Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, [*Βούληση για δύναμη*], §657, σελ. 439, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996

<sup>176</sup> Πρβλ. G. Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σελ. 97 και 249, Αθήνα, 2002

<sup>177</sup> Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, [*Βούληση για δύναμη*], §642, σελ. 433, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996

<sup>178</sup> ό. π., §685, σελ. 462

πάντοτε παρούσα. Και σε αυτό ακριβώς το σημείο τολμούμε να πούμε ότι εντοπίζεται η ρίζα της αποκήρυξης του Χριστού από τον Nietzsche. Η γη και η ζωή δεν ανήκουν στην μηδενιστική και αντενεργή, αλλά στην καταφατική και ενεργητική δύναμη<sup>179</sup>. Είναι το στοιχείο εκείνο που για τον Nietzsche θα ανατρέψει κάθε ως τώρα ηθική κρίση. Αυτό είναι το μεγάλο συμπέρασμα της βούλησης για δύναμη, από εδώ ξεκινάει η αναίρεση του ηθικού υποκειμένου και άρα η οριστική καταστροφή της μεταφυσικής και του μηδενισμού. Όχι, ο άνθρωπος δεν είναι κατ' ουσίαν αντενεργός. Όλες οι μορφές της άρνησης του έλκεσθαι ως διαφορά (ασκητισμός, μνησικακία, ένοχη συνείδηση) δεν θα ανατρέψουν το υπερβατικό ον «άνθρωπος», αυτό του οποίου η ουσία δεν έχει οριστεί ακόμη<sup>180</sup> και δεν θα οριστεί ποτέ γιατί συνίσταται στην υπερνίκηση των αντιστάσεων και των φραγμών. Διότι η ratio essendi της βούλησης για δύναμη (Κατάφαση) γίνεται και η ratio cognoscendi της, όταν η άρση του γενο-λογικού ορισμού αποκαλύπτει ως πραγματική της πηγή την ηθική συνείδηση. Τότε το νόημα της βούλησης για δύναμη, η Κατάφαση του έλκεσθαι και της διαφοράς, επανορθώνει την γνώση, ως μία εκ των έσω κριτική του Λόγου. Ως μία κριτική, ή μάλλον ως η πρώτη κριτική, που δεν συναρτάται από τους όρους του Λόγου.

Η αποκήρυξη της συνείδησης από τον Nietzsche οφείλεται ακριβώς στο ότι οι όροι της και οι παραδοχές της υπήρξαν πάντοτε το κύριο όπλο για την κατάλυση της διαφοράς. Η ηθική ήταν μέχρι στιγμής μία αξιολογική αποτίμηση της ζωής που εκκινούσε από το γεγονός ότι η ποιότητα της δύναμης είναι στην ουσία της αντενεργός. Ότι η ζωή η ίδια είναι κατ' ουσίαν αντενεργός Αυτό το οποίο συμβαίνει πραγματικά όμως κατά τον Nietzsche είναι το εξής: η κυριαρχία της αντενεργού δύναμης εκφράζεται ως ηθική κρίση απέναντι στην ζωή επειδή δεν μπορεί να αντέξει τις απαιτήσεις της ενεργού δύναμης. Η ίδια είναι κατ' ουσίαν αντενεργός. Γι' αυτό και η συνείδηση, ως κύριο πεδίο έκφρασης της ηθικής κρίσης, προχωρούσε πάντοτε σε μία *αφηρημένη* πραγμάτευση της βούλησης. Η επικέντρωση της ηθικής κρίσης στην συνείδηση είναι για τον Nietzsche ένα καταστροφικό γεγονός. Διότι η συνείδηση, ως πεδίο σύνθεσης της πολλαπλότητας, δεν μπορεί παρά να αγνοεί την διαφορά εκείνη που ενυπάρχει στον πλουραλισμό των δυνάμεων.

«Πρέπει να προφυλαχτούμε από το να εξηγούμε την σκοπιμότητα μέσω του πνεύματος. Απουσιάζει κάθε λόγος για να αποδίδουμε στο πνεύμα τις ιδιότητες κάθε οργάνωσης και συστηματοποίησης. Το νευρικό σύστημα

---

<sup>179</sup> Το κύριο μήνυμα των λόγων και κυρίως της πράξης του Χριστού ήταν ένα και μοναδικό και σε αυτό εδράζονται έπειτα όλες οι ηθικές του επιταγές, όπως η αγάπη του πλησίον, η απόρριψη της πολιτικής κτλ. Το μήνυμα ήταν πως αυτός ο κόσμος ανήκει εξ' ολοκλήρου στις αρνητικές δυνάμεις. Τολμούμε μάλιστα να πούμε πως περισσότερο και από την αναγγελία της ύπαρξης του ουράνιου Πατέρα, ο Χριστός διακηρύσσει την απόλυτη παρουσία του αρνητή του. Ο Θεός είναι αληθινός, υπάρχει, ακούει τον άνθρωπο στις προσευχές του αλλά δεν ανήκει στον ίδιο κόσμο στον οποίο ανήκει και ο άνθρωπος. Δεν είναι καν σίγουρο αν ο άνθρωπος είναι δικό του δημιούργημα. Στον Χριστό ανήκει άλλωστε μία από τις πιο σκληρές εκφράσεις της παγκόσμιας λογοτεχνίας, όταν ισχυρίζεται πως πολλές φορές κοιτάει τους ανθρώπους και την συμπεριφορά τους, διαπιστώνοντας πως είναι δημιουργήματα του Σατανά. Προς επίρρωση των όσων λέμε παραπέμπουμε στην πιο σημαντική κατά την γνώμη μας αλληγορία ή παραβολή του Χριστού, στην *Παραβολή των ταλάντων*, η οποία παρατίθεται τόσο στο κατά Ματθαίον (25, 14-30) όσο και στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο (19, 11-27). Είναι φανερό σε αυτή την παραβολή πως ο Θεός απουσιάζει από τον κόσμο. Όλες οι ηθικές επιταγές του Χριστού όπως η αγάπη και η απόρριψη της πολιτικής, επιθυμούν να δείξουν στον άνθρωπο τον εξής δρόμο: να αποφύγει να συμμετάσχει στην διακυβέρνηση αυτού του κόσμου, και έτσι με τον τρόπο αυτό στην ενδυνάμωση της αρνητικής δύναμης. Η απόρριψη αυτής της αρνητικής ή δαιμονικής δύναμης, το παράδειγμά της, μας το δίνει ο Ίδιος με την άρνηση Του να συμμετάσχει σε οτιδήποτε εκφράζει και ισχυροποιεί την αρνητική δύναμη. Η τιμωρία Του στην σταύρωση έχει αυτό το νόημα. *Ότι αρνήθηκε τον κυβερνήτη του κόσμου*. Ο συμβολισμός με τον θάνατο πάνω στον σταυρό, τιμωρία που επιφυλασσόταν για τους αρνητές της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, είναι ευνόητος. Την κυριαρχία αντιθέτως της καταφατικής δύναμης θέλει να εκφράσει ο Nietzsche στην τελευταία φράση του Ecce Homo: «...αφού έχει καταργηθεί ο παλιός Θεός, είμαι έτοιμος να κυβερνήσω τον κόσμο».

<sup>180</sup> Fr. Nietzsche, *Πέρα από το καλό και το κακό*, §62, εκδ. Νησίδες, Θεσσαλονίκη, χ.χ.

αποτελεί ένα πολύ πιο εκτεταμένο βασίλειο: ο κόσμος της συνείδησης έχει προστεθεί. Στο σύνολο της διαδικασίας της προσαρμογής και της συστηματοποίησης η συνείδηση δεν παίζει κανέναν ρόλο»<sup>181</sup>.

Είναι καταστροφικό να αναγάγουμε την συνείδηση σε κάτι που βούλεται. Και εδώ φτάνουμε σε αυτό που ονομάσαμε την *οριακή στιγμή της ηθικής συνείδησης*, δηλ. την ηθική θεωρία του Kant. Ο Kant είδαμε πως ανέτρεψε τον γενο-λογικό ορισμό στην διαμόρφωση της έννοιας του υπερβατολογικού υποκειμένου. Τον διατήρησε όμως στα πλαίσια της ηθικής του θεωρίας με την αφηρημένη πραγμάτευση της βούλησης. Τι εννοούμε με τον όρο «αφηρημένη βούληση», είναι φανερό. Ότι το βούλεσθαι αποσυνδέεται από την διαφορά και των πλουραλισμό των δυνάμεων. Ότι το βούλεσθαι αποκόπτεται από την μορφολογία του συσχετισμού, ότι αγνοεί την εναντιότητα των δυνάμεων. Για τον Nietzsche όμως αυτή η εναντιότητα είναι το ίδιο το βούλεσθαι και αποδίδει την αφηρημένη πραγμάτευσή του από τον Kant στον ενδογενή ως προς τον Λόγο χαρακτήρα της *κριτικής* του. Ένα πολύ σημαντικό κείμενο, στο οποίο ο Nietzsche αποκαλύπτει με σαφήνεια την ανεπάρκεια της φιλοσοφικής κριτικής και την κυριαρχία της ηθικής συνείδησης είναι το εξής:

«Όταν η ηθική είναι παρούσα δεν πρέπει κανείς να σκέφτεται ούτε να μιλά, όπως συμβαίνει απέναντι σε κάθε εξουσία. Εδώ πρέπει κανείς να *υπακούει*. Από τότε που υφίσταται ο κόσμος καμία εξουσία δεν θέλησε να υποστεί την κριτική. Και μάλιστα να ασκήσει κανείς κριτική στην ηθική, να δει κανείς την ηθική ως πρόβλημα, να την εκλάβει ως προβληματική: Τι; Δεν θα ήταν αυτό κάτι το ανήθικο; Η ηθική όμως δεν φειδεται κάθε είδους εκφοβιστικού μέτρου για να απομακρύνει από το σώμα της τα κριτικά χέρια και τα εργαλεία του βασανισμού. Η σιγουριά της έγκειται ακόμη σε μία συγκεκριμένη τέχνη σαγήνευσης, με την οποία αυτοκατανοείται και μέσω της οποίας ξέρει να “ενθουσιάζει”. Καταφέρνει πολλές φορές με ένα της βλέμμα μόνο να παραλύει την κριτική βούληση και μάλιστα να την παρασύρει προς το μέρος της. Ναι, υπάρχουν στιγμές που ξέρει να στρέφεται κατά του εαυτού της... Η ηθική έχει λοιπόν αποδειχθεί... ως η μαστόρισσα της πλάνης, και σε ότι αφορά εμάς τους φιλοσόφους, η πραγματική *Κίρκη των φιλοσόφων*... Που οφείλεται το ότι όλοι οι θεμελιωτές συστημάτων στην Ευρώπη δούλεψαν μάταια;... Αχ, πόσο λανθασμένη είναι η απάντηση που όλοι σήμερα έχουν έτοιμη στο στόμα ότι δηλ. «έλειπε από όλους η προϋπόθεση, η εξακρίβωση του θεμελίου, μία κριτική του Λόγου» -αυτή η ολέθρια απάντηση του Kant, που σίγουρα δεν οδήγησε εμάς τους σύγχρονους φιλοσόφους σε έδαφος πιο σταθερό και λιγότερο απατηλό. (Και παρεμπιπτόντως, είναι περιττό να ρωτήσουμε πως είναι δυνατόν ένα όργανο να ασκήσει κριτική στην ίδια του την καταλληλότητα και ικανότητα; Πως είναι δυνατόν το πνεύμα να “γνωρίσει” την αξία του, την δύναμή του και τα όριά του;) Η σωστή απάντηση θα ήταν αντιθέτως ότι όλοι οι φιλόσοφοι θεμελίωσαν το σύστημά τους στο έδαφος της ηθικής, όπως και ο Kant, ότι η πρόθεσή τους κατευθυνόταν προς το «έξοχο οικοδόμημα της ηθικής»<sup>182</sup>.

Ας εξετάσουμε όμως αυτό το σοβαρό ζήτημα που θέτει εδώ ο Nietzsche για την σχέση της ηθικής θεωρίας με την κριτική. Διότι η κατανόηση της κριτικής αποτελεί το πραγματικά οριακό σημείο για την ηθική συνείδηση. Ως κεντρική έννοια εκλαμβάνουμε φυσικά την σύλληψη της βούλησης. *Βούληση* για τον Kant σημαίνει ενέργεια σύμφωνα με την *παράσταση νόμων*<sup>183</sup>. Με αυτόν τον τρόπο η βούληση μπορεί να έχει δύο όψεις ανάλογα με το είδος των νόμων που είναι καθοριστικοί γι’ αυτήν. Αφενός λοιπόν η βούληση έχει την σημασία της εμπειρικά καθοριζόμενης βούλησης. Αυτό συμβαίνει όταν η παράσταση μίας αρχής είναι εμπειρική και αναφέρεται άμεσα σε ένα αντικείμενο, αλλά και όταν ακόμη δεν είναι εμπειρική. Διότι τότε μπορεί κάλλιστα η μη εμπειρική αρχή να συνδέεται με την βούληση μέσω της εμπειρικής παράστασης της ηδονής. Η μη εμπειρική παράσταση δεν είναι τότε τίποτε άλλο από μία μη αισθητή παράσταση ενός αντικειμένου. Πρόκειται όπως είπαμε και πιο πάνω (σελ. 34) για την συνάρτηση του μη-κριτικού λόγου με την βιολογική βάση του ανθρώπου και επομένως για τίποτε ιδεατό. Η βούληση τώρα παύει να είναι εξαρτημένη από οποιανδήποτε εξωτερικά δεδομένη παράσταση μόνο όταν η τελευταία αποτελεί καθαρή μορφή. Η καθαρά μορφική αρχή καθορισμού της βούλησης

<sup>181</sup> Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, [*Βούληση για δύναμη*], §526, σελ. 360, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996

<sup>182</sup> Fr. Nietzsche, *Morgenröte*, [*Αυγή*], Vorrede, §3, KSA III, σελ. 13-14, Berlin- New York, 2003, [1980]

<sup>183</sup> Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, [*Θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*], BA 36, Werke in XII Bänden, hrsg. W. Weischedel, Band VII, σελ. 41, suhrkamp, 1974

μπορεί να πηγάζει μονάχα από τον Λόγο. Η άλλη όψη της βούλησης είναι λοιπόν ο *πρακτικός Λόγος*, η συμφωνία δηλ. του καθορισμού της βούλησης από την μορφική αρχή ή παράσταση που θέτει ο Λόγος. Σε αυτήν την περίπτωση και μόνο η πράξη μπορεί να χαρακτηριστεί ως ηθική, διότι ο καθοριστικός για αυτήν νόμος έχει αντικειμενική ή αναγκαία και όχι υποκειμενική ή τυχαία σημασία. Η ηθική πράξη συναρτάται επομένως άμεσα με την *ελευθερία ή τον αυτο-προσδιορισμό*. Η αντικειμενικότητα του ηθικού νόμου και η αναγκαιότητά του πηγάζουν από την αυτονομία του Λόγου κατά τον πρακτικό του καθορισμό. Ο ηθικός νόμος πηγάζει από τον πρακτικό Λόγο τον ίδιο. Εδώ τώρα τίθεται το ερώτημα του Nietzsche από το παραπάνω κείμενο. “*Πως είναι δυνατόν το πνεύμα να γνωρίσει την αξία του*”; Το πρόβλημα όπως τονίσαμε και σε άλλο μέρος της εργασίας μας (σελ. 46) δεν έγκειται στον φορμαλισμό. Το ότι η πρακτική αρχή τίθεται ως μορφική αρχή είναι κάτι που πρέπει να αναχθεί στην ουσία της κριτικής και αντιδογματικής σκοπιάς. Είδαμε άλλωστε και τον Nietzsche να θέτει την βασική του αρχή ως μορφολογία, κάτι που ανάγεται στο ότι η βούληση δεν επιθυμεί την δύναμη μιας και δεν την δημιουργεί. Το πρόβλημα τελικά έγκειται στην *καθολικότητα* του ηθικού νόμου και αυτό ακριβώς υπονοείται στο ερώτημα του Nietzsche. Πως είναι δυνατόν η αντικειμενικότητα ή η αναγκαιότητα, *το σύνολο* δηλ. της ηθικής αξίας, να αποδίδεται στην νομοθεσία ή στον αυτο-προσδιορισμό του Λόγου; Η απάντηση του Kant είναι: επειδή νομοθετεί αυτόνομα. Αυτό σημαίνει όμως πως αποδίδουμε μία καθολική αξία στον Λόγο, ότι ανευρίσκουμε ένα *καθολικό περιεχόμενο της αξίας*. Ανακαλύπτουμε τουλάχιστον ότι ο αυτόνομα νομοθετών Λόγος είναι η καθολική αξία. Ισχυριζόμαστε μαζί με τον Kant ότι αυτός που είναι ελεύθερος από εξωτερικό προσδιορισμό αποτελεί την αξία. Με ποιον τρόπο όμως νομοθετεί ο ίδιος; Νομοθετεί επί του εαυτού του και επί των ομοίων του ως προς τον ουσιαστικό προσδιορισμό της αξίας, δηλ. ως προς την έλλογη φύση του ανθρώπινου πέρα από κάθε εξωτερική στοχοθεσία. Με ποιον τρόπο όμως έχει αποδοθεί αυτή η αξία; Αυτό ακριβώς το ερώτημα αγγίζει η κριτική του Nietzsche και θα το σχολιάσουμε αμέσως παρακάτω, διότι αφορά την ίδια την σημασία της βούλησης ως τον πρακτικό Λόγο. *Καταρχήν όμως να πούμε ότι με τον Kant ανακαλύπτουμε μία δυνατότητα απόδοσης της ηθικής αξίας*. Και με αυτήν επιστρέφουμε στο βασικό μοτίβο της κριτικής του, έτσι όπως αυτό ετέθη στο πεδίο της γνωσιοθεωρίας με την θεμελίωση του υπερβατολογικού εγώ. Στην πρώτη του Κριτική, εκεί όπου ο Kant διέλυσε τον δογματισμό διαλύοντας τον γενο-λογικό ορισμό του Όντος, το ζήτημα της γνώσης και της θεμελίωσής της ετέθη αναφορικά με την *δυνατότητά* της. Το ερώτημα «τι καθιστά την γνώση αντικειμενικά (a priori) δυνατή;» σήμαινε το τέλος της δογματικής οντολογίας. Διότι δεν είναι τώρα το *Ον* αυτό που καθιστά την γνώση δυνατή, το αντικειμενικό Είναι δεν έχει την σημασία του καθεαυτού Είναι. Οποιοσδήποτε ισχυρισμός για το καθεαυτό Είναι δεν αποτελεί τον λίκνο της σοφίας, αλλά την πηγή του δογματισμού. Η *δυνατότητα* της γνώσης, ο όρος συγκρότησης της αναγκαιότητάς της, η στροφή προς μία νέα έννοια του υποκειμενικού: αυτός ήταν ο στόχος της Υπερβατολογικής Αναλυτικής, η οποία βρίσκεται στο επίκεντρο της πρώτης κριτικής. Αναγνωρίζουμε το ίδιο μοτίβο και στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*. Η μόνη *δυνατότητα* για μία αντικειμενικά αναγκαία σημασία της πράξης και της ηθικής κρίσης αφορά στην ελευθερία του Λόγου, ως προς την πρακτική του νομοθεσία. Πως λοιπόν η αυτονομία του Λόγου αντιπροσωπεύει την καθολική αξία, αν αντιπροσωπεύει καταρχήν την *δυνατότητα* για την απόδοση της ηθικής αξίας; Αυτό γίνεται επειδή ακριβώς υπάρχει *έλλογο ον*. Δεν θα υπήρχε ηθική αξία δίχως έλλογο ον, και άρα η ηθική αξία αφορά αποκλειστικά το έλλογο ον. Η ηθική αξία είναι το έλλογο ον στην καθολικότητα της σύλληψής του. Εδώ λοιπόν τίθεται το εξής ζήτημα: το υπερβατολογικό εγώ στην πρώτη κριτική αποτελούσε τον αναγκαίο όρο για την δυνατότητα της αντικειμενικής γνώσης, αλλά δεν ταυτιζόταν με αυτό το ίδιο το αντικειμενικό Είναι. Στα πλαίσια του πρακτικού Λόγου όμως το έλλογο και ταυτόχρονα ηθικό υποκείμενο, ο ίδιος ο Λόγος σε συμφωνία με την μορφική, και άρα αυτόνομή του νομοθεσία, αποτελεί την καθολική έκφραση της ηθικής αξίας. Λέει ο Kant: «...εφόσον οι ηθικοί νόμοι οφείλουν να ισχύουν

για κάθε έλλογο ον, πρέπει να πηγάζουν από την γενική έννοια ενός έλλογου όντος...»<sup>184</sup>. Σε αντίθεση λοιπόν με τον θεωρητικό Λόγο, όπου η αναγκαιότητα της γνώσης πηγάζει από την συμφωνία των όρων που θέτει το υπερβατολογικό υποκείμενο με τους όρους του εξωτερικού αντικειμένου, στον πρακτικό Λόγο η αντικειμενική ηθική αξία αποδίδεται στο υποκείμενο, ως έλλογο υποκείμενο. Η αναγκαιότητα δηλ. συνίσταται τώρα στην συμφωνία του Λόγου με την ίδια του την μορφική αρχή. Γι' αυτό και στην έννοια του ηθικού υποκειμένου ο Kant διαφοροποιείται σε σύγκριση με την έννοια του υπερβατολογικού υποκειμένου. Το έλλογο ον συλλαμβάνεται στην καθολικότητά του, κάτι που φυσικά δεν συμβαίνει με το υπερβατολογικό υποκείμενο. Αυτή η διαφοροποίηση του Kant θα πρέπει να στρέψει την προβληματική μας στο τελικό στάδιο της νιτσεικής κριτικής στην μεταφυσική. Στην κριτική συνάρτηση της ελευθερίας της βούλησης (ή της αυτονομίας του πρακτικού Λόγου) με το ζήτημα της νομοθεσίας των αξιών. Όχι όμως ως προς την περιεχόμενό τους, όπως γίνεται συνήθως. Το περιεχόμενο άλλωστε στην καντιανή ηθική είδαμε ότι είναι το έλλογο ον, και στην πραγματική ζωή το έλλογο ον ως αξία τίθεται με χίλιους δυο τρόπους. Τονίζουμε και πάλι ότι δεν υφίσταται κάποιο πρόβλημα φορμαλισμού στην καντιανή ηθική. Η μορφική αρχή του καντιανού ηθικού νόμου είναι αυθεντικά κριτική αρχή, και όχι προβληματική. Το έλλογο ον είναι επίσης μία πολυδιάστατη περιεχομενική αξία. Το ζήτημα είναι αντιθέτως η καθολική χροιά του ηθικού νόμου. Η κυριαρχία του Δέοντος πάνω στο Είναι, το οποίο κατανοείται ως Ολότητα. Θα εξηγήσουμε αμέσως τι εννοούμε. Είπαμε πριν ότι μία κριτική στον Kant από νιτσεική σκοπιά θα ήταν ότι ο Kant αποσυνδέει την βούληση από τον πόλεμο που διεξάγεται μέσα της. Αυτό είναι όμως η μίση αλήθεια. Διότι στην καντιανή ηθική ο πόλεμος που διεξάγεται στην βούληση μαινεται ανελέητος. Πρόκειται για την διαμάχη του ηθικού νόμου με τις εμπειρικές ροπές, για την μάχη της βούλησης με τον εαυτό της και τις ίδιες της τις επιθυμίες. Υπάρχει μάλιστα και ένας βαθύτατα υπαρξιακός τόνος στην καντιανή ηθική, ο οποίος δεν έχει προσεχθεί όσο πρέπει. Όλη η αξία της βούλησης διακυβεύεται στην απόφαση να αναζητήσει ή να αρνηθεί την ευτυχία της. Ελευθερία; το ιδεώδες του Λόγου, η ανόρθωση του νοήματος και ο κόλαφος του μηδενισμού. Ευτυχία; ιδεώδες της φαντασίας<sup>185</sup>, αντικατάσταση του νοήματος από το εμπειρικά δεδομένο, από τον κομορμισμό, από το μηδέν. Δεν υπάρχει αξία και τα πάντα πέφτουν στο μηδέν όταν η βούληση αποσυνδέεται από τον πόλεμο που διεξάγεται μέσα της. Αυτό διδάσκει ο Kant. Η ελευθερία της βούλησης, και άρα η ηθική της αξία, είναι ο πόλεμός της. Η ελευθερία δεν γίνεται ποτέ κάτι δεδομένο δίχως να αναιρεθεί. Υφίσταται μόνο σε ακραία ένταση και πρέπει να κερδίζεται συνεχώς. Η προστακτική απευθύνεται σε μία πραγματικά πολεμική βούληση, τα αγγελικά και καθαρά πνευματικά πλάσματα είναι αδιάφορα ως προς την αξία. Έτσι λοιπόν αυτή η κριτική, που από την σκοπιά του Nietzsche διατυπώσαμε, δεν πρέπει να κατανοηθεί μονοσήμαντα. Στην πραγματικότητα εννοούμε με αυτή την φράση πως ο Kant αδυνατεί να συλλάβει τον πόλεμο που διεξάγεται εντός του πρακτικού Λόγου του ίδιου. Αυτή η διαμάχη όμως σε τι συνίσταται; Ο Kant όρισε τον πρακτικό Λόγο βάσει μίας καθαρά μορφικής αρχής. Πως μπορεί λοιπόν μία μορφική αρχή να περιπέσει σε αντίφαση ή σε αντίθεση με τον εαυτό της; Ο Nietzsche πιστεύει ότι και ο ίδιος ο Kant μένει προσκολλημένος στην βασική παρανόηση της φιλοσοφίας απέναντι στην ζωή. Ότι δηλ. η ζωή κυριαρχείται δήθεν από την αντενεργό δύναμη. Αυτό που εννοούμε ως αποσύνδεση του πρακτικού Λόγου από τον πόλεμο που διεξάγεται εντός του είναι η κριτική του Nietzsche ότι ο πρακτικός Λόγος αντιπροσωπεύει μίαν καθολική αξία επειδή ακριβώς πηγάζει από την αντιπαράθεσή του απέναντι στην ζωή ως Ολότητα. Διότι αδιαμφισβήτητα από αυτό προέρχεται η καθολικότητα του ηθικού νόμου. Η αντίφαση του πρακτικού Λόγου με τον εαυτό του, η αντινομία του, συνίσταται στο ότι αδυνατεί να δει τον εαυτό του εντός του Όλου, να συμπεριλάβει το Δέον εντός της κριτικής του Είναι. Εντός του πρακτικού Λόγου η ταυτότητα

<sup>184</sup> I. Kant, *Θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, μετάφρ. Γ. Τζαβάρας, σελ. 58, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα- Γιάννινα, 1984

<sup>185</sup> Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, [*Θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*], BA 47, Werke in XII Bänden, hrsg. W. Weischedel, Band VII, σελ. 48, suhrkamp, Frankfurt a. M., 1974

προηγείται της διαφοράς και την συγκροτεί. Αυτό ακριβώς εννοεί ο Nietzsche όταν λέει ότι η ηθική του Kant δεν ήταν παρά ζήτημα μίας συγκεκριμένης προοπτικής σύλληψης της γνώσης και της πράξης<sup>186</sup>. Η καθολικότητα του ηθικού νόμου ήταν απόρροια μίας (ηθικής) σύλληψης για το Όλον, την οποία ο Kant είχε απαγορεύσει στις αντινομίες της πρώτης του κριτικής. Δεν εννοούμε κάποια συγκεκριμένη από τις τέσσερις αντινομίες, αλλά το γενικό σκοπό που είχε η διατύπωση τους. Προκύπτει αντινομία έλεγε εκεί σε κάθε σύλληψη του κόσμου ως τέτοιου στην Ολότητά του. Ο Λόγος περιπίπτει σε αντιφάσεις όταν επιχειρεί να συλλάβει το Είναι στην ολότητά του βάσει απόλυτων αρχών. Και βλέπουμε ήδη τον πρακτικό Λόγο, σε μία βασική διατύπωση της κατηγορικής προστακτικής, να επιχειρεί να διατρανώσει την καθολικότητα του νόμου του<sup>187</sup>, ως κάτι που θα έπρεπε να εφαρμοστεί ως καθολικός νόμος της φύσης. Η αυτονομία του πρακτικού Λόγου ήταν στην πραγματικότητα μία καθολική ηθική κρίση. Ήταν η επιβολή του Δέοντος πάνω στο Είναι. Η ελευθερία της βούλησης κατανοήθηκε από τον Kant ως η απελευθέρωση του έλλογου νόμου, και της αξίας του Λόγου, από την Ολότητα της ζωής. Η Ολότητα της ζωής συλλαμβάνεται με αντενεργό τρόπο από την πρακτική συνείδηση. Είναι εκπληκτικό αυτό ακριβώς που έχει ανακαλύψει ο Nietzsche εδώ. Ανακαλύπτει αυτό που ονομάσαμε την οριακή στιγμή της ηθικής συνείδησης και την εξακριβώνει ως την πραγματική αντινομία της ηθικής συνείδησης στρέφοντάς την κατά του Kant: Η ζωή δεν μπορεί να κριθεί ως τέτοια στην Ολότητά της. Ο πρακτικός Λόγος θα πέσει σε αντίφαση όταν θα επιχειρήσει να κρίνει το Όλον βάσει του Δέοντος.

«Λίγοι καθιστούν σαφές τι περικλείει η σκοπιά της επιθυμίας, κάθε «έτσι θα έπρεπε να είναι, αλλά δεν είναι» ή κάθε «έτσι θα έπρεπε να ήταν»: μία καταδίκη της συνολικής πορείας των πραγμάτων... Διότι σε αυτή την πορεία δεν υπάρχει τίποτε το απομονωμένο: το μικρότερο φέρει μαζί του το Όλον, και στην πιο μικρή αδικία στέκεται ολόκληρο το οικοδόμημα του μέλλοντος, το Όλον καταδικάζεται σε κάθε κριτική που αφορά ακόμη και το πιο μικρό. Υποθέστε τώρα ότι η ηθική μορφή, όπως νόμιζε ο Kant, δεν πραγματοποιείται ποτέ εξ' ολοκλήρου και ότι κρέμεται σαν ένα είδος επέκεινα πάνω από την πραγματικότητα: τότε η ηθική θα περιείχε μία κρίση σχετικά με το Όλον, η οποία θα μας επέτρεπε να ρωτήσουμε: από πού παίρνει αυτό το δικαίωμα; Πως δύναται το μέρος να κάνει τον κριτή απέναντι στο Όλον...»<sup>188</sup>.

Μία από τις μεγάλες κριτικές συλλήψεις του Kant, οι αντινομίες του καθαρού Λόγου, η διαλεκτική επίφαση των *κοσμολογικών ιδεών*, στρέφονται τώρα από τον Nietzsche ενάντια του, ως την αντινομία της ηθικής συνείδησης στην καθολικότητα του πρακτικού νόμου της. Η αντινομία μεταφέρεται δηλ. από τον Nietzsche στην σφαίρα του πρακτικού Λόγου και στην σφαίρα των αξιών επειδή ακριβώς η κριτική του Kant δεν συμπεριέλαβε και τον πρακτικό Λόγο, το Δέον, εντός της κριτικής. Γι' αυτό και ο Nietzsche μιλάει συχνά για μία κριτική της επιθυμίας<sup>189</sup>. Με την έννοια της αυτονομίας ο Kant διατύπωσε μία ηθική κρίση για την ζωή ως Ολότητα, ότι δηλ. η ζωή είναι αντενεργού χαρακτήρα (ότι ως προς τον ηθικό νόμο αποτελεί το πεδίο του τυχαίου, ότι αποτελεί αυτό που δεν φέρει την αξία του εντός του). Η κρίση αυτή είναι αντινομική, αγνοεί το διαφορικό στοιχείο των ποιοτήτων, τοποθετώντας την νομοθετούσα συνείδηση έξω από την διαφορική γένεση των ποιοτήτων. Το αγνοεί στην έννοια της ελεύθερης βούλησης, στην έννοια δηλ. του πρακτικού Λόγου, του αυτόνομου Λόγου που συμπίπτει με τον μορφολογικό (αυτόνομο) καθορισμό της βούλησης. Εδώ φαίνεται να επιστρέφει ο γενο-λογικός ορισμός και ο Kant δεν μένει πιστός στην κριτική του, καθώς αναζητά το ανυπόθετο. Πως θα μπορούσε να εκφραστεί αυτή η αντινομία; *Θέση*: Τίποτε μέσα στον κόσμο ως ολότητα δεν συμβαίνει με αναγκαίο τρόπο. Άρα ο κόσμος ως ολότητα δεν έχει ηθική αξία. *Αντίθεση*: Ο κόσμος ως ολότητα είναι εξ'

<sup>186</sup> Fr. Nietzsche, *Γενεαλογία της ηθικής*, III, §12, εκδ. Νησίδες, Θεσσαλονίκη, χ.χ.

<sup>187</sup> I. Kant, Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, [Θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών], BA 52, Werke in XII Bänden, hrsg. W. Weischedel, Band VII, σελ. 51, suhrkamp, Frankfurt a. M., 1974

<sup>188</sup> Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, [Βούληση για δύναμη], §331, σελ. 226, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996, [η μετάφραση δική μας]

<sup>189</sup> Ο. π., §330, σελ. 226



ολοκλήρου αναγκαίος. Οπότε φέρει πλήρως την αξία του εντός του. Και οι δύο προτάσεις μπορούν να γίνουν αποδεκτές εάν αγνοηθεί το διαφορικό στοιχείο του βούλεσθαι ως έλκεσθαι, το οποίο είδαμε πως αναιρεί την ελευθερία (θέση), αλλά και την ανελευθερία (αντίθεση). Και οι δύο προτάσεις φέρνουν μέσα τους μία απόλυτη κρίση που ριζώνει στον γενο-λογικό ορισμό. Η σκοπιά της ενότητας επιστρέφει και πάλι. Διαβάζουμε στην συνέχεια του προηγούμενου κειμένου:

«Μου φαίνεται πολύ σημαντικό να απαλλαχθεί κανείς από την ενότητα, από κάποια δύναμη, από το απόλυτο. Αλλιώς δεν θα μπορεί κανείς να αποφύγει να το ονομάσει Θεό και να το εκλάβει ως την ύστατη αρχή. Πρέπει να κομματιάσουμε το Όλο. Πρέπει να ξεμάθουμε τον σεβασμό προς το Όλο... Το Όλο θα έφερνε και πάλι τα παλιά προβλήματα μαζί του, «πως είναι δυνατό το κακό;» κτλ. Επομένως: δεν υπάρχει κανένα Όλο, δεν υπάρχει κανένα μεγάλο αισθητηριακό ή εφευρετικό κέντρο, δεν υπάρχει αποθήκη δύναμης»<sup>190</sup>.

Η σκοπιά της ενότητας στην ηθική οδηγεί επομένως σε δύο αντικρουόμενες απόψεις για την αξία του κόσμου ως Ολότητα. Ο γενο-λογικός ορισμός και η ηθική συνείδηση επιστρέφουν στην πολύ βασική σύλληψη της ελευθερίας. Η μεν *θέση* (Kant) αρνείται την αξία στο Είναι, η δε *αντίθεση* κρίνει τα πάντα ως έκφραση ηθικών αξιών. Η λύση της αντινομίας πρέπει να προέλθει από την εφαρμογή του διαφορικού στοιχείου τόσο στο αυτόνομο όσο και στο ανελεύθερο βούλεσθαι. «*Ακριβώς το ότι εξαλείψαμε την συνολική συνείδηση που θέτει σκοπούς και μέσα είναι η μεγάλη μας ανακούφιση-έτσι δεν σφειλούμε να είμαστε πεσιμιστές...*»<sup>191</sup>. Εκτροπή της καθολικότητας της αξίας από την ανθρωπότητα στην ατομικότητα. «*Αξία είναι η μέγιστη ποσότητα δύναμης, που μπορεί να ενσωματώσει ένας άνθρωπος. Ένας άνθρωπος, όχι η ανθρωπότητα. Η ανθρωπότητα είναι περισσότερο μέσο παρά σκοπός...*»<sup>192</sup>. Η ηθική αξία δεν είναι επομένως για τον Nietzsche ζήτημα ελευθερίας ή ανελευθερίας, σε αυτές τις παραστάσεις επανέρχεται ο γενο-λογικός ορισμός, φέρνοντας την καθολική προοπτική του κόσμου ως Ολότητα, και επομένως επανέρχεται η ηθική συνείδηση με την κρίση της για τον κόσμο ως Ολότητα. Αυτή όμως η κρίση είναι αντινομική<sup>193</sup>. Αξία είναι τώρα η ίδια η έκφραση του διαφορικού στοιχείου, οι εναντιότητες των δυνάμεων. Αξία είναι η απόρροια της τριβής περισσότερο παρά βούληση για αυτονομία. Βούληση για άνοδο της δύναμης και καθυπόταξης των αντιστάσεων. Το Όλον διασπάται σε κυριαρχικές και κυριαρχούμενες βουλήσεις και έτσι δεν μπορεί να κριθεί συνολικά ως Ολότητα. Δεν υπάρχει καθολική προοπτική άρα ούτε και καθολική αξία: «*Η συνολική αξία του κόσμου δεν μπορεί να εκτιμηθεί. Κατά συνέπεια ο φιλοσοφικός πεσιμισμός ανήκει στα κομικά πράγματα*»<sup>194</sup>. Η οριακή στιγμή της ηθικής συνείδησης ήταν ότι θέλησε να επιβάλει αυτή την καθολική προοπτική της και να κρίνει το Είναι ως ολότητα στην ιδέα της αυτονομίας του πρακτικού Λόγου. Ο Kant διέλυσε τον γενο-λογικό ορισμό, αλλά δεν είδε ότι η πηγή του έγκειται στην ηθική συνείδηση (στην ιδέα της ενότητας που καταργεί την διαφορά). Νόμιζε ότι η πηγή του έγκειται στην ωφελμιστική δύναμη και νόμιζε ακόμη πως αυτή εκφράζεται στο Είναι. Έφτασε έτσι η ηθική συνείδηση στο οριακό της σημείο: στην σύλληψη της ηθικής αξίας ως ατομικότητα (έλλογο ον), αλλά και ως καθολικότητα. Στην οριακή της αυτή στιγμή η ηθική συνείδηση ως κυρίαρχη ακόμη δύναμη δεν εκφράζει κάποια αρνητική και αντενεργή ποιότητα δύναμης, αλλά χωλαίνει στην σύλληψη της αξίας και της νομοθεσίας εκείνης που θα άρει οριστικά την αντενεργή ποιότητα. Έχει κατανοήσει τον αντενεργό χαρακτήρα της κυρίαρχης δύναμης, δεν τον αποδίδει όμως στην ίδια, παρά μονάχα στην ζωή ως Ολότητα. Αυτή είναι όμως που θέτει την ζωή με αυτό τον τρόπο. Η καταφατική και ενεργητική νομοθεσία, αυτή που θα αναιρέσει το αντενεργό στοιχείο, προϋποθέτει την διάσπαση της Ολότητας με την τοποθέτηση της πρακτικής βούλησης και του

<sup>190</sup> Ο. π., §331, σελ. 226

<sup>191</sup> Ο. π., §707, σελ. 478

<sup>192</sup> Ο. π., §713, σελ. 482

<sup>193</sup> Ο. π., §6, σελ. 11: «*Αυτή είναι η αντινομία: από την στιγμή που πιστεύουμε στην ηθική, καταδικάζουμε την ύπαρξη*».

<sup>194</sup> Ο. π., §708, σελ. 480

δέοντος εντός του Είναι. Πηγή του αντενεργού στοιχείου δεν είναι η ζωή, το Είναι, αλλά η ίδια η ηθική κρίση της ζωής. Με το παρακάτω απόσπασμα ο Nietzsche περιγράφει την πορεία προς έναν νέο τύπο πολιτισμού και έναν νέο τύπο υποκειμένου:

*«Η πίστη ότι ο κόσμος όπως θα έπρεπε να είναι, είναι, ότι υπάρχει πραγματικά, είναι μία πίστη του μη-παραγωγικού, ο οποίος δεν θέλει να δημιουργήσει έναν κόσμο όπως θα έπρεπε να είναι αυτός. Τον θέτουν ως δεδομένο, ψάχνουν για μέσα και δρόμους ώστε να τον φτάσουν. «Η βούληση για αλήθεια» ως αδυναμία της βούλησης για δημιουργία»<sup>195</sup>.*

### γ) Βούληση για δύναμη και η τραγική κοσμοθεωρία

Η τραγική κοσμοθεωρία είναι η *διονυσιακή* κοσμοθεωρία. Πριν ρωτήσουμε όμως τι σήμαινε ο Διόνυσος για τον Nietzsche, ας αναρωτηθούμε καταρχήν τι σήμαινε για τους αρχαίους Έλληνες. Ο Διόνυσος ήταν μία από τις θεότητες της γης. Ανήκει στις θεότητες που η συμβολική των αφηγήσεων γι' αυτούς θέλει να εκφράσει κάτι πρωταρχικό και ταυτόχρονα πολύ οικείο. Η ίδια η ιστορία της γέννησης του Θεού αυτού φαίνεται να συμβολίζει τα στάδια της ωρίμανσης του καρπού της αμπέλου, τον τρόπο δηλ. με τον οποίο ο καρπός, ο από τα σπλάχνα της γης εκφυόμενος, ωριμάζει υπό την σκέπη των φυλλωμάτων και της υγρασίας της γης. Η Γη προστατεύει τον Βάκχο (βλαστάρι) από την ισχυρή φωτιά του Ουρανού. Οι συμβολισμοί του Διονύσου εκφράζουν πάντοτε κάτι το πρωτογενές, κάτι που βρίσκεται περισσότερο κοντά στο ανθρώπινο παρά στο ουράνιο. Γι' αυτό ανήκει επίσης και σε εκείνες τις θεότητες, οι οποίες άσκησαν την μεγαλύτερη επίδραση στην πνευματική και καλλιτεχνική ζωή των Ελλήνων. Το κυριότερο όμως στοιχείο της μυθολογίας του ανάγεται στα πάθη που συνοδεύουν τόσο την γέννησή του όσο και την δράση του. Είναι ο Θεός που φέρνει τόσο κοντά την καταστροφή με την γέννηση. Ήδη η μητέρα του πεθαίνει κατά την γέννησή του. Κάτι πεθαίνει και κάτι γεννιέται. Η ζωή ως διαρκής αναγέννηση. Η τραγική τέχνη, που κατάγεται βεβαίως από τις ιεροτελεστίες, οι οποίες τελούταν προς τιμήν του Διονύσου και από το άσμα του Διθυράμβου, περικλείει στην ουσία των διδαχών της αυτή τη συμβολική των παθών που συνοδεύουν διαρκώς τον Διόνυσο. Για τον πρώιμο Nietzsche η βαθύτατη επίδραση της τραγικής τέχνης συνίσταται στην *μεταφυσική παρηγοριά*<sup>196</sup>. Παρά την τρομερή επίδραση που ασκεί στην νεανική ακόμη περίοδο του Nietzsche η φιλοσοφία του Schopenhauer, με τον όρο αυτό δεν υπονοείται η αισθητική θεωρία του δεύτερου, αλλά μάλλον η συμβολική αυτή της διονυσιακής καταστροφής και αναγέννησης. Για τον Nietzsche, ο οποίος βλέπει στην εκάστοτε δραματική φιγούρα το πρόσωπο και το δράμα του ίδιου του Διονύσου, η τραγική τέχνη δεν διέπεται στην ουσία της από κάποιο πεσιμιστικό μοτίβο, αλλά τουναντίον από την ίδια την υπόσχεση για την διαρκή αναγέννηση της ζωής. Το δράμα του Διονύσου μας παραπέμπει επομένως στην ανεξάντλητη πηγή της ζωής. *«Η τραγωδία δείχνει την αιώνια ύπαρξη αυτής της ουσίας της ζωής παρά την διηνεκή καταστροφή των φαινομενικοτήτων»<sup>197</sup>*. Μπορεί στην *Γέννηση της Τραγωδίας* η διάκριση μεταξύ φαίνεσθαι και βούλεσθαι να γίνεται αποδεκτή, αυτό όμως είναι ένα στοιχείο που δεν επηρεάζει την κρίση του Nietzsche για την ουσία του τραγικού, όπως γίνεται με τον Schopenhauer. Ο συμβολική του Διονύσου βρίσκεται σύμφωνα με τον Nietzsche στο επίκεντρο του ελληνικού πολιτισμού, διότι η ουσία του πολιτισμού αυτού δεν έγκειται όπως πολλοί ισχυρίστηκαν σε μία υποτιθέμενη *γαλήνη* του Έλληνα ή σε μία αρμονική και ισορροπημένη θέση του μέσα στην ζωή. Ο Έλληνας δεν θεώρησε την ουσία της ζωής σαν σε ένα διαυγές απολλώνιο όνειρο. Ο Έλληνας αντίκρισε

<sup>195</sup> Ο. π., §585, σελ. 402, [δική μας η μετάφραση]

<sup>196</sup> Fr. Nietzsche, *Η γέννηση της τραγωδίας από το πνεύμα της μουσικής*, §§7-8, σελ. 53-68, μετάφρ. Κ. Α. Μεραναίος, εκδ. Μάρη, Αθήνα, χ.χ.

<sup>197</sup> Ο. π., §8, σελ. 61, μετάφρ. Κ. Α. Μεραναίος

στην καρδιά της ζωής μία κατασκότεινη άβυσσο και η απολλώνια οπτασία έρχεται κατόπιν στην τέχνη ως η *ωραία φαινομενικότητα* να λυτρώσει τον Έλληνα από την αηδία και την παραίτηση. Στο αισθητικό δίπολο Διόνυσος-Απόλλων ο πρώτος στέκεται πλησιέστερα στην ελληνική κοσμοθεωρία, η οποία κατάλαβε όσο καμία άλλη την απόλυτη προτεραιότητα και, κατά συνέπεια, την ακαταμάχητη δύναμη του βουλητικού και του άλογου φυσικού στοιχείου. Ένα πρωταρχικό ένστικτο διαφύλαξε τον Έλληνα, βοηθώντας τον να μετουσιώσει την άβυσσο σε τέχνη. Ο Διόνυσος, ως η προσωποποίηση αυτού του καλλιτεχνικού ενστίκτου (μιας και ο ίδιος καταστρέφεται και δεινοπαθεί συνεχώς από την πρωταρχική ενόρμηση, αλλά και διαρκώς επιτυγχάνει να αναγεννιέται) αποτελεί τώρα την θεότητα, που όπως έκανε με αυτόν η Γη, σώζει τον καρπό (τον άνθρωπο) παίρνοντάς τον υπό την σκέπη του (την τέχνη). Κατανοούμε τώρα σε τι ακριβώς συνίσταται η σύνδεση της θεωρίας της «Βούλησης για Δύναμη» με την τραγική κοσμοθεωρία. Ο Διόνυσος στον ανώτερο συμβολισμό του παραπέμπει στην *διάσπαση της ολότητας*. Η τραγική τέχνη βρίσκεται στους αντίποδες της μεταφυσικής γιατί συνεπάγεται μίαν άλλη προοπτική ματιά στην ζωή από αυτήν του Όλου. Η ζωή δεν κρίνεται στην ολότητά της, ο Θεός Διόνυσος τοποθετείται εντός αυτής για να υποφέρει την διάσπασή του σε πλήθος δραματικών προσώπων και δραματικών αφηγήσεων. Οι Έλληνες δεν τοποθέτησαν τον Θεό τους, όπως οι άλλοι λαοί, εκτός του Όλου. Γι' αυτό και ήταν *τραγικοί* και καθόλου πεσιμιστές. Όταν ο Nietzsche επικαλείται την ανόρθωση ενός νέου τραγικού πολιτισμού και ενός νέου τραγικού ανθρώπου, εννοεί την ανόρθωση και αποκατάσταση αυτής της συγκεκριμένης εντός του Όλου προοπτικής. Όχι ένας ηθικός πολιτισμός που τοποθετεί τον Θεό ή την μεταφυσική αλήθεια πάνω και εκτός της ολότητας. Όχι ένα ηθικό υποκείμενο που *κρίνει* την ζωή από την προοπτική του Όλου. Ο τραγικός ήρωας υποφέρει, αλλά δεν κρίνει και δεν καταδικάζει το θεϊκό δίκαιο. Διότι ξέρει ότι δεν είναι κάτι πάνω από την ζωή. Γι' αυτό ακριβώς και το τέλος της τραγωδίας έρχεται με τον *ρεαλισμό* του Ευριπίδη. Στην θέση του τραγικού ήρωα τοποθετείται τώρα ο σύγχρονος καθημερινός τύπος του Έλληνα, ο *γραικύλος*<sup>198</sup>. Οι βαθιά μεταφυσικές ανησυχίες του τραγικού ήρωα δίνουν την θέση τους στις *διαλεκτικές* αναζητήσεις ενός μάλλον πεζού και ωφελμιστή ανθρώπου. Είναι λοιπόν ο Σωκράτης αυτός που κατέστρεψε το τραγικό. Ήταν αυτός που με την ακραία πίστη του στην λογική σκέψη και με την ακραία περιφρόνησή του για το καλλιτεχνικό ένστικτο έφερε στο προσκήνιο την προοπτική του Όλου. Ήταν αυτός που ρωτούσε να μάθει τι είναι η αρετή ως ορισμός ή έννοια, και όχι ως απτό επιμέρους παράδειγμα. Ο Σωκράτης, ο ιδρυτής του ορθολογισμού, αυτός που φέρνει το οριστικό χτύπημα στο τραγικό με τον *ανιάτο* του *οπτιμισμό*. Αυτός που νομίζει ότι η γνώση με το μίτο της αιτιότητας δύναται να φτάσει ως την γνώση της ίδιας της αβύσσου και να γνωρίσει την ουσία<sup>199</sup>. Την ζωή ως ουσία. Το ζωτικό στοιχείο του τραγικού συνίστατο αντιθέτως στον *πεσιμισμό* της, ο οποίος όμως δεν ήταν ο πεσιμισμός του Schopenhauer, αλλά ο πεσιμισμός που ριζώνει στην δύναμη και στην ζωντάνια. Είναι ο πεσιμισμός της τραγικής σοφίας, η γνώση δηλ. της *αένας* καταστροφής και διάσπασης του Όλου και η τοποθέτηση του ατόμου μέσα σε αυτή την διάσπαση. Ο *μηδενιστικός πεσιμισμός* του Schopenhauer δεν είναι ο τραγικός πεσιμισμός. Αντίθετα ριζώνει στην μεταφυσική και ηθική πλάνη που εκκινεί με τον Σωκράτη και εδράζεται όπως αναλύσαμε στην οπτική της ολότητας, στην προοπτική της *συνείδησης*. Ο μυθικός συμβολισμός και η διαλεκτική, το ένστικτο και ο Λόγος, η αποδοχή των δεινών και η ηθική επίκριση, η προοπτική του πολλαπλού ή της διάσπασης των νοημάτων και η προοπτική του Όλου που γεννά *μίαν* αξία, ο πεσιμισμός της δύναμης και ο πεσιμισμός του μηδενός, ο Διόνυσος και ο Σωκράτης, ο τραγικός καλλιτέχνης και ο θεωρητικός άνθρωπος. Ορίστε οι πραγματικές αντιθέσεις που φέρνει στην επιφάνεια η τραγική φιλοσοφία του Nietzsche σαν την πραγματική μορφολογία της *Βούλησης για Δύναμη*. Η *Καταφατική Βούληση* ως η εφαρμογή της διάσπασης του Όλου που σώζει την ζωή από την ηθική αποτίμηση. Η *Αρνητική Βούληση* ή η *Βούληση του Μηδενός*, που επιχειρεί να κρίνει την ζωή από την

<sup>198</sup> Ο. π., §11

<sup>199</sup> Ο. π., §15

σκοπία του Όλου. Κρίνοντάς την όμως δεν επιβάλλει την κυριαρχία της ως πραγματικά κυρίαρχη Βούληση, αλλά επιθυμεί να σβήσει και η ίδια, αποκαλύπτοντας έτσι το ψέμα της: είναι δύναμη, όχι κυριαρχική, αλλά διαλυτική. Βασίζεται στην διάλυση της διαφοράς, αλλά σβήνει και η ίδια επιβεβαιώνοντας πως η διαφορά, δηλ. η διάσπαση του Όλου είναι το παν (βλ. πιο πάνω σελ. 76). Βούλεται το Μηδέν σημαίνει: δεν βούλεται, αλλά διαλύει κάθε βούληση.

Η διάσπαση του Όλου είναι η ίδια η επιβεβαίωση της διαφοράς, η διονυσιακή σοφία για την αιώνια αναγέννηση μίας όλο και πιο δυνατής ζωής. Η προοπτική της Ολότητας είναι η αναίρεση της διαφοράς, η οποία όμως [διαφορά] επιβεβαιώνεται ακόμη και στην διάσπασή της, ακόμα και με την κυριαρχία του μηδενός. Επιβεβαιώνεται όμως τότε ως διαλυμένη και αποκομμένη από την ποιότητά της και την δύναμή της. Η Βούληση του Μηδενός περιφέρεται σαν φάντασμα μέσα στην ζωή. Υπάρχει και δεν υπάρχει. Στο τέλος της, με το ασκητικό και βουδιστικό σβήσιμό της, επιβεβαιώνει αυτό που αναιρεί, με τον θάνατό της επιβεβαιώνει την ζωή. Είναι όπως είπαμε πιο πάνω (σελ. 76) *το ψέμα για την ζωή μέσα στην ζωή*. Η καταφατική βούληση επιβεβαιώνεται, αλλά συνήθως ως διαλυμένη. Ποιος θα ξυπνήσει την καταφατική βούληση, αυτή την τιτάνια δύναμη, από τον λήθαργό της; Ένα άλλο υποκείμενο, ένα υποκείμενο πραγματικά τραγικό. Το ζήτημα του υποκειμένου, η στροφή προς την ατομικότητα και την βούλησή της, είναι μία εύλογη συνέπεια για την φιλοσοφία του Nietzsche. Πηγάζει από αυτή την ανάγκη διάσπασης και αποσυναρμολόγησης του Όλου, ως το κατεξοχήν εγχείρημα για την άρση του ψέματος και την αφύπνιση της καταφατικής Βούλησης. Το τραγικό υποκείμενο, ένα κομμάτι και αυτό από τα μέλη του κομματιασμένου Διόνυσου. Και τι θα είναι ένα τέτοιο υποκείμενο, που διασπά την ολότητα, τι είδους βούληση είναι η καταφατική του βούληση; Είναι μία βούληση *δημιουργική*. Ο Υπεράνθρωπος είναι η έκφραση της δημιουργικής και καταφατικής βούλησης. Είναι αυτός που διαμελίζει την ολότητα και άρα το ψέμα, το οποίο σαν φάντασμα είχε τοποθετηθεί πάνω της για να κονιορτοποιήσει την ικανότητα της βούλησης, το κατεξοχήν της προσόν: την προσταγή, την *δημιουργία*. Η διαλυτική και αντενεργή επιρροή του μηδενός συνίστατο λοιπόν σε αυτό ακριβώς. Η βούληση δεν μπορούσε πλέον να διατάξει, δεν μπορούσε να δημιουργήσει. Ο *Υπεράνθρωπος* αντιστρέφει την προοπτική μονάχα κομματιάζοντάς την. Για να αντιστρέψει τις βουλήσεις, για να αφυπνίσει την *δημιουργικότητα* της βούλησης.

#### δ) Καταστροφή της μεταφυσικής: Ο Υπεράνθρωπος

Γίνεται φανερό ότι σύμφωνα με τον Nietzsche η μεταφυσική θεωρία, η οποία εδράστηκε στον γενολογικό ορισμό του όντος, είναι αναγκασμένη να καταλήξει στον ασκητισμό και στον μηδενισμό. Αυτή είναι η εσωτερική «λογική» της, από την στιγμή που εδράζεται στην ηθική συνείδηση. Με την εσωτερική αυτή «λογική» δεν υπονοείται κάτι άλλο, παρά η μορφολογία της *Βούλησης για Δύναμη*, η αντιπαράθεση δηλ. των πρωτογενών ποιότητων της δύναμης (Κατάφαση, Άρνηση). Ο μηδενισμός είναι απόρροια της αδυναμίας της καταφατικής βούλησης να δημιουργήσει νέες αξίες, και σε αυτό έχει πρωτοστατήσει η αντενέργεια της ηθικής συνείδησης. *Ο μηδενισμός των αξιών πηγάζει από την εγκαθίδρυση της μονοδιάστατης προοπτικότητας της ηθικής συνείδησης*. Όπως αναφέραμε (σελ. 76), η μονοδιάστατη προοπτική καταργεί κάθε άλλη, αφού καταργεί την διαφορά. Η ηθική αυτή, που εκφέρεται από την προοπτική του Όλου, με την μονοσήμαντη κρίση της για την ζωή δεν αποτελεί μία πραγματική νομοθεσία, αλλά την διακινδύνευση κάθε νομοθεσίας. Σε αυτήν φανερώνεται ο *διαλυτικός* χαρακτήρας της αρνητικής δύναμης, η οποία εμφανίζεται μεν ως δύναμη και μάλιστα ως κυριαρχική, στην πραγματικότητα όμως διαλύει την δύναμη και την πηγή της δύναμης, αναιρώντας την διαφορά. Με αυτήν την σημασία οι «ανώτερες αξίες» δεν αποτελούν πραγματική νομοθεσία, αλλά την

κατάργηση της νομοθεσίας, τον εκφυλισμό της βούλησης. Η αυθεντική τους ποιότητα γίνεται φανερή, όταν κατά την αμφισβήτησή τους δίνουν την θέση τους σε μία δήθεν αντίστροφή τους:

«Οι ακραίες τοποθετήσεις δεν αντικαθιστούνται με πιο μετριασμένες, αλλά από εξίσου ακραίες, όμως *αντίστροφες*. Έτσι λοιπόν η πίστη στην ακραία ανηθικότητα της φύσης, η πίστη στην απουσία σκοπού και νοήματος της ψυχολογικά αναγκαίας *αμιθυμίας* είναι αυτό που προβάλλει όταν η πίστη στον Θεό και σε μία ουσιαστική ηθική τάξη γίνονται αβάσιμες. Ο μηδενισμός εμφανίζεται τώρα, *όχι* επειδή η δυσαρέσκεια με την ζωή έχει γίνει μεγαλύτερη από ό,τι παλιότερα, αλλά διότι είναι κανείς πια δύσπιστος για την ύπαρξη ενός «νοήματος» στο κακό, και ακόμη περισσότερο στην ίδια την ύπαρξη. *Μία* προοπτική καταστράφηκε: επειδή όμως αυτή θεωρήθηκε ως η κατεξοχήν προοπτική, φαίνεται τώρα σαν να μην υπάρχει κανένα νόημα εντός της ύπαρξης, σαν να είναι όλα μάταια»<sup>200</sup>.

Τι ακριβώς απαιτείται για την αναίρεση της ηθικής συνείδησης και της αντενέργειάς της είναι φανερό. *Απαιτείται η αναίρεση της μονοδιάστατης προοπτικότητας του Όλου*. Τι θα εκκινήσει αυτή την διεργασία; Ένα από τα διεσπαρμένα μέλη του Διόνυσου, *ένα άλλο υποκείμενο*. Αυτό του οποίου η προοπτικότητα θα αποτελεί την άρση της μονοδιάστατης και διαλυτικής προοπτικής της Ολότητας, με το να αποτελεί απλά ένα μέρος του Όλου. Είναι το μέλος του Διόνυσου που καταφάσκει την διάσπαση και το κομμάτισμά του Θεού του, γιατί ξέρει ότι αυτή η καταστροφή αναγεννάει την ζωή και την εξυψώνει. Είναι ο πραγματικός ακόλουθος του Διόνυσου, ο αυθεντικός μαθητής της τραγικής σοφίας του Ζαρατούστρα. Είναι ο *αντι – ωφελμιστής*, αυτός που ξέρει την θεμελιακή σημασία του πόνου που προκαλεί η κατάφαση της ζωής, η επιβεβαίωση δηλ. της διαφοράς και την διάσπασης του Όλου. «*Στην διδασκαλία των [διονυσιακών] μυστηρίων ο πόνος αναπτύσσεται ως κάτι ιερό: «οι πόνοι της γέννας» καθαγιάζουν κάθε πόνο. Κάθε γίγνεσθαι και αυξάνεσθαι (καθετί που υπόσχεται ένα μέλλον) προϋποθέτει τον πόνο. Για να υπάρχει η αιώνια χαρά της δημιουργίας, για να επιβεβαιώνεται αιωνίως η βούληση για ζωή, πρέπει να υπάρχουν αιωνίως οι πόνοι της γέννας...»*<sup>201</sup>. Είναι η ζωή που καταφάσκει το κομμάτισμά της, που επιβεβαιώνει τον πόνο ως τον απαραίτητο όρο της, ο πόνος είναι η ίδια η διαφορά, η ίδια η ενδυνάμωση της ζωής. Η διάλυση επομένως της προοπτικής του Όλου σώζει την ζωή από την *ηθική* κρίση ενός ωφελμιστικού κατά βάση υποκειμένου, το οποίο, όταν έκρινε την ζωή υπό την προοπτική της δυστυχίας και του πόνου (γιατί αυτή είναι η προοπτική της Ολότητας), δεν έκανε κάτι άλλο από το να κρίνει την ζωή με βάση τον αντενεργό του χαρακτήρα. Η άρνηση του πόνου και της δυστυχίας πηγάζει από την άρνηση της διαφοράς που γεννά το Όλο ως πόνο και δυστυχία. Η τοποθέτηση εκτός της διαφοράς είναι πλαστή. Είναι το ψέμα για την ζωή μέσα στην ζωή, είναι το περιφερόμενο φάντασμα της Άρνησης. Η σκοπιά του Όλου βλέπει τον πόνο *ως το αποτέλεσμα* της γένεσης και της διαφοράς, η τραγική γνώση βλέπει τον πόνο *ως κάτι αδιαχώριστο* από την γένεση και την διαφορά. Τα πάθη του Διόνυσου *δικαιώνουν* (γερμανικά: *rechtfertigen*: προσοχή σε αυτόν τον θεολογικό όρο) επομένως την ζωή, τα πάθη του Χριστού την *απαρνούονται*. Η φράση του Nietzsche «*Διόνυσος εναντίον του Εσταυρωμένου*» εννοεί αυτό ακριβώς. Είναι η φράση που συμπυκνώνει την αντίθεση των δύο πρωταρχικών προοπτικών, των δύο πρωταρχικών ποιότητων της Βούλησης. *Διόνυσος*: Είναι η διάσπαση και ο διαμελισμός του Όλου, ο οποίος φανερώνει την καταφατική βούληση ως την μόνη πραγματική, και την άρνηση ως το περιφερόμενο φάντασμα, μία διαλυτική βούληση, ως το ψέμα για την ζωή μέσα στην ζωή. *Εσταυρωμένος*: η προοπτική της ζωής ως Ολότητα, η θεϊκή ματιά και κρίση πάνω από την ζωή, η οποία συνάγει την κυριαρχία της αρνητικής δύναμης μέσα στην ζωή. Η αρνητική δύναμη όμως είναι ήδη μέσα σε αυτή την προοπτική, στην (κατά βάθος) ωφελμιστική και αντενεργή απόρριψή της για την διαφορά και τον πόνο. Ο άνθρωπος, ως ηθικό υποκείμενο και ηθική

<sup>200</sup> Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht, [Βούληση για δύναμη]*, §55, σελ. 43, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996, [δική μας η μετάφραση]

<sup>201</sup> Fr. Nietzsche, *Λυκόφως των Ειδώλων*, «Τι οφείλω στους αρχαίους», §4, μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, σελ. 99, Θεσσαλονίκη, χ.χ.

συνείδηση, έκρινε πάντοτε από την άποψη του Όλου, επιζητώντας την άρση του πόνου. Στην ουσία η συνείδησή του εξέφραζε την άρνηση, και άρα την αδυναμία της βούλησής του. Ήταν σα να έλεγε: τι αξία μπορεί να έχει η ζωή αν μου προσφέρει μόνο πόνο και δυστυχία; Δέχεται δηλ. την ζωή μόνο από το πρίσμα του ωφελμιστικού της χαρακτήρα, μόνο δηλ. στην βάση της δικής του αντενεργής φύσης. Είναι αντενεργός, και η ζωή έχει αξία γι' αυτόν μόνο με το αντενεργό της νόημα, ως κάτι που προσφέρει αγαθά και ευτυχία. Με το ηθικό υποκειμένο, αυτό που θέτει την ζωή στην κρίση και επίκριση της συνείδησης, όλες οι αξίες αποκτούν αντενεργή χροιά, όλες καταλήγουν σε κάτι εν τέλει ωφέλιμο. *Έρωτας, Γνώση, Αλήθεια*, όλα τους ωφελμιστικά ιδεώδη, που τίθενται στην προοπτική ερμηνεία ενός υποκειμένου ως αξίες τέτοιες, για να γίνει η ζωή υποφερτή, για να αντέξει ο άνθρωπος τον πόνο. Ο *έρωτας* καταντάει φτηνό σεξ, μία ύβρις του ανθρώπου απέναντι στην αγνότητα της φύσης του, η *γνώση* καταντάει τεχνική, μία ύβρις του ανθρώπου απέναντι στην αγνότητα της φύσης, η αλήθεια καταντάει συμφεροντολογική διαπραγματεύση με το πνευματικό, μία ύβρις απέναντι στην αυθεντική πνευματικότητα, αυτήν της ζωής, την ικανότητά της δηλ. να ανελίσσεται από το χώμα στο πνεύμα και ακόμα πιο πέρα, σε ακόμα ανώτερα στάδια. Οι ωφελμιστικές αξίες, η άρνηση, όλα τους *προδότες* του πνεύματος και εφευρέτες μίας ύπουλης «πνευματικότητας» ανταλλαγής με το τίποτα.

Ποιος θα σταματήσει αυτή την αγοροπωλησία των αξιών, ποιος θα πάρει την ζωή από τα χέρια του αρνητικού φαντάσματος που την κυριεύει και την διαλύει; Ποιος είναι αυτός που θα πάρει την ζωή από τα χέρια των αντενεργών και ωφελμιστικών φαντασμάτων, ώστε να τα αφήσει να αντιπαλεύουν πλέον μεταξύ τους, ελευθερώνοντας την ζωή από την επίκρισή τους και επιτρέποντάς της έτσι να ανελίζει την πραγματικά ενεργή της δύναμη; Είναι το μη ηθικό υποκειμένο, ο τραγικός ακόλουθος του Διονύσου ή μάλλον ένα από τα τραγόμορφα του προσωπεία. Είναι η βούληση εκείνη που θέλει να αναίρεσει την κρίση για την ζωή, αναιώντας τον ωφελμιστικό χαρακτήρα των αξιών που τοποθετήθηκαν πάνω από αυτή για να την επικρίνουν και μέσα σε αυτήν για να την διορθώσουν. Είναι η βούληση που θρυμματίζει τις αξίες και τα είδωλα με το σφυρί, είναι η κατάφαση που μεταστοιχειώνει τις αξίες, μετουσιώνοντας τον φορέα τους, την προοπτική τους, και εν τέλει την ποιότητα της δύναμής τους. Η αναίρεση λοιπόν της μεταφυσικής λαμβάνει οριστικά χώρα με την αναίρεση του ηθικού υποκειμένου, και άρα με την αναίρεση της ηθικής συνείδησης. Πρόκειται για την αναίρεση ουσιαστικά του αντενεργού στοιχείου στον άνθρωπο. *Ο Υπεράνθρωπος είναι η καταστροφή του ανθρώπου ως προς το αντενεργό του στοιχείο*, είναι η έναρξη μίας διεργασίας μετουσίωσης του ανθρώπου σε κάτι ανώτερο, σε ένα ανώτερο νόημα<sup>202</sup>. Ο Nietzsche με αυτή την ανατρεπτική ιδέα ενός νέου και άλλου υποκειμένου αντιστρέφει ουσιαστικά την καντιανή προστακτική. Δεν είναι ο άνθρωπος. Η έννοια *Υπεράνθρωπος* δεν συλλαμβάνεται ως η ολοκλήρωση του ανθρώπου στην συμφωνία του με την καθολικότητα της ουσίας του. Το *καταφατικό* ον δεν είναι το έλλογο ον. Η κατάφαση δεν αρκείται σε μία μετάβαση από το «δυνάμει» στο «ενεργεία». Αν έχει ποτέ οριστεί μία ουσία του ανθρώπου, η οποία θα πρέπει να ανακτηθεί, αυτό έχει γίνει στην προοπτική που αντιμάχεται την ζωή για να επιβάλει πάνω της μία επινοημένη αξία ως ουσία. Η κατάφαση δεν προσβλέπει στην κατάφαση ή στην ενεργοποίηση μίας ουσίας. *Η κατάφαση αντιθέτως έχει συντρίψει κάθε ουσία συντρίβοντας τον γενο-λογικό ορισμό και την ηθική συνείδηση, που την γεννάει. Η κατάφαση είναι κατάφαση της διαφοράς, είναι η μορφολογία της κατάφασης, και όχι η κατάφαση ενός περιεχομένου (μίας ουσίας)*. Η κατάφαση του Υπεράνθρωπου ολοκληρώνει την Βούληση για Δύναμη: απελευθερώνει την Βούληση για Δύναμη από την Άρνηση. Απελευθερώνει επομένως κάθε ποιότητα από την άρνηση, προσδίδει σε κάθε αξία καταφατικό δηλ. ενεργό χαρακτήρα. Απελευθερώνει κάθε αξία από το καθολικό και ωφελμιστικό της νόημα από την άρνηση που την διέπει. Και πάνω από όλα προσδίδει στην πηγή όλων των αντενεργών αξιών, δηλ. στην ύψιστη αξία της αλήθειας, ένα αντενεργό νόημα, διασπώντας τον καθολικό και ηθικό της χαρακτήρα. Η

<sup>202</sup> Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Vorrede §4: «*Ich liebe Den,...denn er will zugrunde gehen*», Kröner Verlag, Leipzig, 1930

αλήθεια δεν καταφάσκει πλέον ως επιστήμη ούτε ως θρησκεία. Καταφάσκει ως *δημιουργική επίφαση*, δηλ. ως *τέχνη*. Ο Υπεράνθρωπος θα είναι ο ιδρυτής ενός τραγικού πολιτισμού, που θα τοποθετηθεί πάνω στα ερείπια του τεχνικού πολιτισμού. Ο ορθολογικός, τεχνικός και ωφελμιστικός πολιτισμός οδηγείται με μαθηματική ακρίβεια στην καταστροφή<sup>203</sup>. Είναι η εσωτερική «λογική» του, ο αντενεργός και ωφελμιστικός του χαρακτήρας, που θα τον κάνουν να πει: τίποτε εκτός από εμένα και την δύναμή μου δεν έχει νόημα. *Ακόμα και η ζωή πρέπει να υπηρετήσει την δύναμή μου*. Η ζωή όμως δεν είναι στα χέρια του, αυτή είναι αιώνια κατάφαση, το φάντασμα θα αυτοκαταστραφεί. Ο ήρωας του Orwell έπρεπε να είχε απαντήσει στον κυβερνήτη ότι υπάρχει κάτι, το οποίο θα έπρεπε να φοβηθεί<sup>204</sup>, κάτι που ποτέ δεν θα το ελέγξει: την αυτοκαταστροφή του, την αιώνια κατάφαση της ζωής. Το φάντασμα της άρνησης δεν θα κυριαρχήσει ποτέ την ζωή. Η τραγική σοφία, η αιώνια κατάφαση, θα επιστρέφει αιωνίως.

Όλα αυτά όμως φαίνονται ακόμη πολύ αφηρημένα και είδαμε πιο πάνω ότι η καντιανή προστακτική είχε πολύ πιο σαφές *περιεχόμενο*. Το έλλογο υποκείμενο, η καθολικότητα του τύπου, παραμένει πολύ πιο σαφής. *Ο πρακτικός Λόγος είναι μία νομοθετούσα, προστακτική και άρα δημιουργική βούληση*. Νομοθετεί και προστάζει πάντοτε υπέρ της αυτονομίας της. Αυτό δεν συνεπάγεται καθόλου μία ταυτολογία, όπως πολλοί νομίζουν. Η δημιουργικότητα της καντιανής έλλογης βούλησης δεν είναι άδειο χαρτί. Διότι η νομοθεσία του πρακτικού Λόγου δεν απευθύνεται σε κάτι αυτόνομο. Δεν νομοθετεί επί του εαυτού της, το έλλογο υποκείμενο δεν έχει ούτε σε μία στιγμή δεδομένο τον εαυτό του. Η αυτονομία του είναι επομένως πάντοτε μία δημιουργική πράξη. Αναδύεται μάλιστα με αυτόν ακριβώς τον τρόπο που ο Nietzsche αντιλαμβάνεται ως δημιουργία: *με την υπερνίκηση μίας αντίστασης*. Η καθολική προοπτική του ατομικού τύπου (οριακή στιγμή της ηθικής συνείδησης) μπορεί να είναι δημιουργική και να αρνηθεί κάθε αντιδραστική βούληση (ωφελμισμός). Και δεν πρέπει επίσης να ξεχνάμε ένα πράγμα: Το μεγαλύτερο έγκλημα και η μεγαλύτερη *ύβρις* της ιστορίας<sup>205</sup> σηματοδεύτηκε από την ακραία άρση της καθολικότητας του τύπου και από την επίκληση ενός τύπου που τον ξεπερνά. Η μεγαλύτερη επιβολή του ψέματος, η απόλυτη μονολιθικότητα της προοπτικής, ο θρίαμβος του κομπορμισμού, δεν είχε καμία σχέση με την ηθική συνείδηση. Θα δούμε όμως ότι είχε άμεση σχέση με την προοπτική του Όλου (ανωτερότητα της φυλής). Τι συμβαίνει λοιπόν με αυτό το είδος της προοπτικής; Γιατί, από την *Γέννηση της Τραγωδίας* ήδη, ο Nietzsche ανακαλύπτει σε αυτή την θεώρηση την δράση μίας «*απειλητικής βούλησης*», αποδίδοντάς την εξ' ολοκλήρου στην ηθική συνείδηση και στην ανάδυση του θεωρητικού ανθρώπου<sup>206</sup>; Χρειαζόμαστε άμεσες και συγκεκριμένες απαντήσεις, όχι συμβολικά σχήματα, όχι ηρωικές μορφές. Το ψέμα υπονομεύει τα πάντα, επιβάλλεται στα πάντα. Μήπως λοιπόν στην οριακή της στιγμή, όταν δηλ. φτάνει στην καθολικότητα του τύπου, η ηθική συνείδηση φανερώνει τον μόνο πραγματικά ενεργό χαρακτήρα του βούλεσθαι; Μήπως η *διονυσιακή* διάσπαση της Ολότητας είναι εκ των προτέρων καταδικασμένη στον κομπορμισμό, στην κυριαρχία δηλ. και πάλι της μίας προοπτικότητας, έστω και αν αυτή τώρα δεν εντάσσεται στα πλαίσια της ηθικής συνείδησης, αλλά εκφέρεται σε φανερή εχθρότητα προς αυτήν; Μήπως η διάσπαση της Ολότητας δεν σταματάει το έργο του αντενεργού βούλεσθαι; Μήπως θα πρέπει να καταλάβουμε καλύτερα τι σημαίνουν οι όροι «κατάφαση» και «δημιουργία», μήπως το κλειδί για την κατανόηση (ή την παρανόηση) του *Υπεράνθρωπου* έγκειται στην σύνδεση των δύο αυτών εννοιών; Από την στιγμή που οι όροι «κατάφαση» και «δημιουργία» συνδέονται από τον Nietzsche άμεσα με την *καταστροφή των*

<sup>203</sup> Fr. Nietzsche, *Η γέννηση της τραγωδίας από το πνεύμα της μουσικής*, §18, μετάφρ. Κ. Α. Μεραναίος, εκδ. Μάρη, χ.χ.

<sup>204</sup> βλ. G. Orwell, 1984, σελ. 266, εκδ. Κάκτος, 1978

<sup>205</sup> Η εξόντωση των εβραίων.

<sup>206</sup> Fr. Nietzsche, *Η γέννηση της τραγωδίας από το πνεύμα της μουσικής*, §18, σελ. 129, μετάφρ. Κ. Α. Μεραναίος, εκδ. Μάρη, Αθήνα, χ.χ.

παλαιών αξιών και της παλαιάς προοπτικής από την οποία αυτές εκφέρονται, καθώς επίσης και με την συγκρότηση μίας νέας προοπτικότητας, πρέπει να είμαστε πολλοί προσεκτικοί μήπως διαφύγει η αρνητική ποιότητα της καταστροφής αυτής. Πρέπει να κατανοήσουμε την άμεση σύνδεση της καταφατικής βούλησης με την διάσπαση της Ολότητας και το νόημα που έχει αυτή η διάσπαση. Αυτή η διάσπαση δεν αφορά μόνο την ηθική συνείδηση. Αφορά κάθε προοπτική ενός Όλου. Ας εξετάσουμε λοιπόν τώρα προσεκτικά τον *Υπεράνθρωπο* ως την αξία της νιτσεικής ηθικής.

Η διάσπαση της Ολότητας αφορά κάθε ολότητα. Καμία αξία και κανένα νόημα δεν μπορεί να εδραστεί στην παραδοχή μίας καθολικής προοπτικής, ακόμα και αν αυτή η καθολική προοπτική δεν αφορά καθόλου την ηθική συνείδηση και τις έλλογες αξίες. Με αυτή την σημασία η θεωρία της Βούλησης για Δύναμη αποκλείει από το κριτήριο της αξίας (που είναι η επέκταση της δύναμης) τόσο την έννοια του *έθνους*, όσο και τις έννοιες της *φυλής* ή της *ανθρωπότητας*. Ο Nietzsche διατεινόταν συχνά ότι την θεωρία του περί Βούλησης για Δύναμη δεν την κατάλαβε καθόλου το γερμανικό Reich. Διότι ο ανώτερος τύπος «*Υπεράνθρωπος*» δεν προκύπτει ως αξία από κάποια καθολική προοπτική, αλλά αποτελεί το προϊόν της κατάφασης (ως ποιότητας της Βούλησης για Δύναμη) και της αξίας που παρέχει στην δύναμη αυτή η πρωτογενής ποιότητα. Όπως είπαμε και πριν το νόημα της Βούλησης για Δύναμη είναι η *κατάφαση* (=κατάφαση του έλκεσθαι ως κατάφαση των διαφορών της δύναμης). Η αξία της δύναμης κατά συνέπεια τίθεται ως *επέκταση της δύναμης* (=επέκταση των διαφορών της δύναμης). Ο *Υπεράνθρωπος* αποτελεί επομένως την αξία που προκύπτει άμεσα από την πρωτογενή ποιότητα, δηλ. από την ποιότητα της κατάφασης. Αποτελεί κατά συνέπεια τον ατομικό εκείνο τύπο, ο οποίος επεκτείνει τις διαφορές της δύναμης. Είναι ο ατομικός τύπος που πέρα από κάθε καθολική προοπτική (Λόγος, ανθρωπότητα, φυλή, έθνος) βούλεται την διάκριση της καταφατικής από την αρνητική ποιότητα. Η βούλησή του είναι βούληση για ολοένα και μεγαλύτερη διαφοροποίηση των δυνάμεων, και επομένως για ολοένα και μεγαλύτερη διαφοροποίηση των πρωτογενών ποιότητων της Βούλησης για Δύναμη. Η διαφορά του *Υπεράνθρωπου* από τα μέχρι τώρα υποκείμενα της πράξης έγκειται στο εξής: κάθε υποκείμενο και κάθε θεωρία του υποκειμένου που διατυπώθηκε μέχρι τώρα, επειδή ακριβώς ετέθη στην εκάστοτε προοπτική του Όλου, συνετέλεσε στην αύξηση των διαφορών της δύναμης, αλλά αντιστρόφως. Συνετέλεσε στην αύξηση της αντενεργού δύναμης και της αρνητικής ποιότητας της Βούλησης για Δύναμη ή τουλάχιστον αν δεν συνετέλεσε σε αυτό (όπως συμβαίνει στην καντιανή ηθική, την οριακή στιγμή της ηθικής συνείδησης) τότε δεν ενίσχυσε την ενεργή ποιότητα σε βάρος της αντενεργού. Οι έως τώρα θεωρίες της βούλησης, και άρα του υποκειμένου, δεν ενίσχυαν την *δημιουργικότητα της βούλησης* (και άρα την καταφατική της φύση), παρά μόνο αντιστρόφως. Ενίσχυαν δηλ. την διαλυτική επιρροή του αντενεργού βούλεσθαι σε βάρος της δημιουργικότητας και της ικανότητας της ενεργού βούλησης για αυθεντικά ενεργητική νομοθεσία αξιών. Η άρνηση ενισχυόταν συνεχώς σε βάρος της κατάφασης. Η θεωρία ενισχυόταν σε βάρος της πράξης<sup>207</sup>. Από την *Γέννηση της τραγωδίας* ήδη ο Nietzsche κατηγορεί τον «*θεωρητικό άνθρωπο*» και τον «*αλεξανδρινό πολιτισμό*», ότι δεν μπορεί πλέον να νομοθετεί και να θέτει αξίες. Η ανάγκη του για επιστήμη, για λογική απόδειξη και διαλεκτική επιχειρηματολογία, φτάνει τώρα σε εκείνο ακριβώς το όριο που είναι ανυπέβλητο για αυτόν. Φτάνει δηλ. στο όριο εκείνο, όπου δεν μπορεί πλέον να δικαιολογήσει την απαίτηση για αλήθεια, το ιδεώδες του για αλήθεια. Αυτό ήταν κατά τον Nietzsche και το νόημα του Faust. Η μορφή του Faust αποτελεί την θεμελιακή ματιά του Goethe στον πολιτισμό. Είναι ο συμβολισμός του θεωρητικού ανθρώπου, του παθιασμένου με την απόκτηση γνώσης, ο οποίος όμως «*αρχίζει να διστάσει να αισθάνεται την χρεοκοπία του υπερβολικού σωκρατικού θαυμασμού για την γνώση*»<sup>208</sup>. Ο θεωρητικός πολιτισμός συνορεύει με τον μηδενισμό, έτσι όπως τον εννοεί ο Nietzsche: ως την αδυναμία δημιουργίας αξιών. Η σύγχρονη μορφή μάλιστα αυτού του πολιτισμού, δηλ. ο τεχνικός πολιτισμός, όχι μόνο δεν μπορεί να

<sup>207</sup> πρβλ. *Πέρα από το καλό και το κακό*, §197, όσον αφορά το ζήτημα της υποβάθμισης της πράξης έναντι της θεωρίας

<sup>208</sup> ό. π., §18, σελ. 128, μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη, χ.χ.



θέσει αξίες, αλλά οδηγείται στην απόρριψη των παλαιών σαν να πρόκειται για τον εξοβελισμό κάθε αξιολογικής τοποθέτησης. Η «επικίνδυνη βούληση» που κρύβεται λοιπόν στο ιδεώδες της αλήθειας είναι η αντενεργή βούληση, η βούληση που αδυνατεί να δημιουργήσει αξίες γι' αυτό ακριβώς θεωρείται πως η ζωή οφείλει να υπηρετήσει την αξία της γνώσης. Σε αυτό πρέπει να αναχθεί και ότι κάθε γνώση (ειδικά η ηθική γνώση) οφείλει να κατέχει μία απόλυτη θεμελίωση. Η απόλυτη αυτή θεμελίωση δεν έχει να κάνει αποκλειστικά με την εξακρίβωση ενός μεταφυσικού ερείσματος, αλλά με την προοπτική του Όλου. Η προοπτική του Όλου τρέφει το αντενεργό στοιχείο, είναι *απαραίτητη* για την διαλυτική του επιρροή εντός της γνώσης. Διότι το ζήτημα στην εδραίωση της ηθικής, της μεταφυσικής και της αλήθειας δεν έγκειτο σε ένα ανιδιοτελές ιδεώδες, αλλά στην ολοκληρωτική υποταγή της ζωής στην αντενεργό βούληση. Στην προοπτική του *καθόλου* η γνώση είναι που κυριεύεται από την αντενεργό βούληση, και η γνώση κυριεύει έπειτα, ως αντενεργός θεωρία, την ζωή. Η ζωή έπρεπε να *κριθεί* και να *δικαιωθεί* στην ηθική ως υπηρετούσα το αντενεργό στοιχείο. Με αυτή την σημασία έχει δίκιο ο Heidegger, που αποδίδει τον θρίαμβο της τεχνικής στην όλη δομή της μεταφυσικής. Η γνώση θέλησε να κυριεύσει την ζωή. Μόνο που αδυνατεί να δει, όπως ο Nietzsche, το *αντενεργό* και μηδενιστικό στοιχείο μέσα σε αυτό. Θεωρεί δηλ. ο Heidegger την *τεχνική* ως την οριστική ουσία του θεωρητικού πολιτισμού, και όχι απλά ως την αντενεργή πλευρά του. Βλέπει δηλ. πολύ σωστά πως η ουσία της δυτικής σκέψης έγκειτο στην κυριαρχία της πάνω στην ζωή. Αδυνατεί όμως έπειτα από αυτό να διαβλέψει τι ακριβώς σημαίνει το γεγονός πως με την αποτυχία του ιδεώδους της Αλήθειας, έτσι όπως αυτό διαγράφεται μέσα στους κόλπους της επιστήμης και της φιλοσοφίας, εμφανίζεται πλέον ως άμεση συνέπεια η *παραίτηση από κάθε νόημα πλην του αντενεργού* (ακραίος ωφελιμισμός). Και αυτό το αντενεργό νόημα είναι φανερό στην τεχνική την ίδια. Είναι η προοπτική του Όλου στην αντιστροφή της και ταυτόχρονα στην τελείωσή της. Ο Heidegger δρούσε λοιπόν ως *μεταφυσικός* στοχαστής όταν ανακάλυπτε στην *τεχνική* την ουσία της δυτικής σκέψης, και όταν ακόμη δεν μπορούσε να αντιστρέψει το νόημά της, παρά τασσόταν σε ευθεία γραμμή με αυτήν, *στην παρωδία της*, δηλ. στην ανορθολογική καθολική σκοπιά της λευκής φυλής, που μοιάζει ανώτερη λόγω της ανωτερότητας της τεχνικής της (θεωρώντας μάλιστα εύλογα, αλλά λανθασμένα, ότι έτσι καταστρέφει την μεταφυσική). Στον ανορθολογισμό αυτόν όμως δεν έχουμε μία διονυσιακή διάσπαση του Όλου, παρά έναν κίβδηλο επιμερισμό καθολικών προοπτικών, ως συνέπεια της ρήξης που λαμβάνει χώρα στην έννοια της Αλήθειας, στην αυθεντική πηγή της προοπτικής του Όλου. Ότι όμως κάθε προοπτική του Όλου ανάγει εν τέλει την καταγωγή της σε ένα αντενεργό και ωφελιμιστικό νόημα, και ότι ακόμη η καθολική σκοπιά της Αλήθειας και της Ηθικής δεν καταστρατηγείται από τον μηδενισμό και τον ωφελιμισμό, αλλά τον *συνεπάγεται*, είναι μία θεμελιακή σκέψη του Nietzsche, την οποία ο Heidegger δεν την κατάλαβε στην πραγματική της διάσταση. Ο ξεπεσμός του σύγχρονου ευρωπαϊκού πολιτισμού στον εθνικισμό, στις φυλετικές διακρίσεις, στον ολοκληρωτικό πόλεμο, στην αποθέωση της *Realpolitik* και, στις μέρες μας, στην ανάλογη αποθέωση της τεχνοκρατικής οικονομίας, δεν αποτελεί επομένως συνέπεια της διονυσιακής αποσυναρμολόγησης του Όλου (όπως εύλογα θα μπορούσε να υποπτευθεί κανείς από την συχνή επίκληση των ολοκληρωτικών καθεστώτων σε έναν ανώτερο τύπο), αλλά αποτελεί τουναντίον την ύστατη συνέπεια της προοπτικής του Όλου και του ιδεώδους της Αλήθειας. Όλα αυτά αποτελούν την ύστατη συνέπεια του «*αλεξανδρινού*» ή ηθικού πολιτισμού. Είναι οι συνέπειες ενός πολιτισμού που θέλησε να ελέγξει την ζωή μέσω της γνώσης. Επρόκειτο για την δράση μίας βούλησης, η οποία θέλησε να ελέγξει τις εναντιότητες, που δημιουργούν και εξελίσσουν την ζωή, προς όφελός της. Η Αλήθεια, η *γνώση* της ουσίας της ζωής, η πανάκεια του Λόγου, όλα αυτά ήταν στην πραγματικότητα η έκφραση μίας βούλησης για τον έλεγχο της ζωής. Και βλέπουμε σήμερα την πραγματικά ωφελιμιστική διάθεση του τεχνικού πολιτισμού και του σύγχρονου ανθρώπου, (αυτού που έθεσε το ιδεώδες της Αλήθειας και τράφηκε από αυτό), τον καταστροφικό και άκρως ιδιοτελή τρόπο με τον οποίο κυριαρχούν και

υποτάσσουν την φύση<sup>209</sup>. Όταν ο Nietzsche δηλώνει το 1888 στο *Ecce Homo* με συγκλονιστική ακρίβεια στην πρόβλεψη ότι «το όνομά μου σε δύο γενιές από τώρα θα συνδεθεί με την μεγαλύτερη κρίση συνείδησης που έχει γνωρίσει ποτέ η ανθρωπότητα», εννοεί αυτήν ακριβώς την ανάδυση της συνείδησης, πως τα μεγαλύτερα δεινά, ο μηδενισμός και η κατάρρευση κάθε αξίας, αποτελούν όλα τους απόρροια των αξιών ακριβώς εκείνων που θεωρήθηκαν ως ύψιστες αξίες και ακλόνητα ιδεώδη, και όχι απόρροια της κατάλυσής τους. Η μεγαλύτερη κρίση συνείδησης που σκιαγραφεί ο Nietzsche με την κριτική του είναι η ανάδειξη του αντενεργού και άκρως ωφελμιστικού χαρακτήρα των πιο υψηλών αξιών του πολιτισμού μας, και κυρίως της αξίας που αποδόθηκε στην Αλήθεια. Η κρίση του πολιτισμού θα είναι μία *κρίση συνείδησης*, μία κρίση δηλ. ως προς την πραγματική του ποιότητα και ταυτότητα. Ο πολιτισμός μας είναι αντενεργός και ενέχει σε κάθε του πτυχή τον μηδενισμό, την αντενέργεια και την αρνητικότητα. Ο θεωρητικός μας πολιτισμός θέλησε να *ελέγξει* την ζωή, και όχι να την εξυψώσει ή να την εξελίξει. Γι' αυτό και την έκρινε από την σκοπιά μίας *καθολικής προοπτικής*, γι' αυτό και η σκοπιά της Ολότητας χρησίμευε όσο καμία άλλη για την επιβολή της αντενεργού και ωφελμιστικής βούλησης πάνω στην καταφατική. Η κατάρρευση του Λόγου στον 20ό αιώνα με την επιβολή νέων επίπλαστων ανορθολογικών Ολοτήτων και δογματικών καθολικών προοπτικών (άρια φυλή, αγγλοσαξονικός ιμπεριαλισμός, τεχνοκρατική ευημερία κτλ.) δεν είναι απόρροια της καταστρατήγησης του Όλου, αλλά *απόρροια της ίδιας της ηθικής βάσης του Λόγου*, που θέτει αυτή την Ολότητα. Αυτές οι απεχθείς ανορθολογικές Ολοότητες δεν είναι απόρροια της αναίρεσης της καθολικής προοπτικής του Λόγου, αλλά αντιθέτως αποτελούν την ίδια την *παρωδία* αυτής της-από την αρχαιότητα ακόμη- τιμούμενης προοπτικής. Η κατάρρευση της ηθικής και του Λόγου δεν έρχεται από έξω, αλλά από μέσα<sup>210</sup>. Στην παρωδία αυτή των ανορθολογικών Ολοτήτων υφίσταται και μία παρωδία της πράξης. Η πράξη φαίνεται να κυριαρχεί και να επιβάλλεται στην ανάγκη για θεωρία, αλλά η πράξη δεν είναι εδώ τίποτε άλλο, παρά το ακροτελεύτιο αποτέλεσμα μίας αντενεργού θεωρίας. Το όριο των συνεπειών και των απαιτήσεών της: ο έλεγχος της ζωής από την αντενέργεια που την κυριαρχεί. Το έργο του μελλοντικού πολιτισμού δεν πρέπει επομένως να είναι μία ανασύσταση του ηθικά «καλού» και μία ανατροπή του ηθικά «κακού», αλλά μία ολοκληρωτική ανατροπή των προϋποθέσεων εκείνων πάνω στις οποίες εδράστηκε η άποψη για το ηθικά καλό και κακό. Ο μελλοντικός πολιτισμός πρέπει επομένως να εδραστεί στην διάσπαση της Ολότητας και του ηθικού ιδεώδους της Αλήθειας. Η αντενέργεια της αρνητικής βούλησης φανερώνεται πλέον, έπειτα από την αναπόφευκτη κατάρρευση των αξιών και των νοημάτων που ετέθησαν από αυτήν στην βάση της προοπτικής του Όλου και της Αλήθειας, ότι είναι τελείως ωφελμιστικού χαρακτήρα<sup>211</sup>. Πίσω από την αντιδραστικότητα, πίσω από την προοπτική του Όλου κρύβεται ένας πρωτογενής και αντενεργός εγωισμός. Το κομμάτιασμα της Ολότητας με το «σφυρί» θα πρέπει να φέρει στην επιφάνεια αυτό ακριβώς το αντενεργό νόημα, το οποίο θρέφει κάθε καθολική προοπτική και αξία. Το κομμάτιασμα και του Λόγου σε ένα πλήθος προοπτικών δεν σημαίνει την καταστροφή του ή η άρνησή του. Αυτή υπάρχει ήδη μέσα του. Πρόκειται για μία ανασύσταση του Λόγου με την ανατροπή της αντενέργειας υπέρ της κατάφασης και με την αφύπνιση της δημιουργικότητας μίας νέας βούλησης, ενός νέου δηλ. υποκειμένου<sup>212</sup>.

<sup>209</sup> Fr. Nietzsche, *Γενεαλογία της ηθικής*, III, §9, εκδ. Νησίδες, μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη, χ.χ., σελ. 118: «...Υβρις είναι σήμερα όλη η στάση μας απέναντι στην φύση, η βία που ασκούμε στην φύση με την βοήθεια των μηχανών και της τόσο αστόχαστης επινοητικότητας των τεχνικών και των μηχανικών...».

<sup>210</sup> Στην παράβλεψη ή παρανόηση αυτού ακριβώς του στοιχείου έγκειται και η λανθασμένη πραγμάτευση του ορθολογικού και του ανορθολογικού καθώς και της ντισεικής κριτικής στην «*Καταστροφή του Λόγου*» από τον Lukacs.

<sup>211</sup> Fr. Nietzsche, *Πέρα από το καλό και το κακό*, §260: «...η ηθική των δούλων είναι ουσιαστικά η ηθική της ωφέλειας. Εδώ βρίσκεται η πηγή της περιφημής αντίθεσης “καλό” και “κακό”...», μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, σελ. 158, Θεσσαλονίκη, χ.χ.

<sup>212</sup> Ο. π., §212: «*Βάζοντας [οι φιλόσοφοι] το ανατομικό νυστέρι ακριβώς στο στήθος των αρετών της εποχής, πρόδωσαν το δικό τους μυστικό: να γνωρίσουν ένα καινούριο μεγαλείο του ανθρώπου, έναν καινούριο ανεξερεύνητο δρόμο για την διεύρυνσή του*», μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, σελ. 110, Θεσσαλονίκη, χ.χ.

Σε αντίθεση τώρα κατεύθυνση ως προς την διαλυτική αντ-ενέργεια της Άρνησης, ο *Υπεράνθρωπος* είναι αυτό το υποκείμενο, είναι αυτή η βούληση, που βούλεται την αύξηση της ενεργού δύναμης σε βάρος της αντενεργού, που βούλεται την αύξηση (και κατά συνέπεια την διάκριση) της καταφατικής ποιότητας της Βούλησης για Δύναμη από την αρνητική ποιότητα. Δεν είναι τυχαίο που ο όρος «*Πάθος*», ο οποίος όπως αναφέραμε σε άλλο κεφάλαιο, χρησιμοποιείται για τον χαρακτηρισμό του γίνεσθαι των Βουλήσεων- προς- Δύναμη, ορίζεται με μεγαλύτερη ακρίβεια από τον Nietzsche ως «*Πάθος της Απόστασης*» (*Pathos der Distanz*)<sup>213</sup>. Δεν είναι όμως ακόμη σαφές γιατί η επέκταση και η αύξηση της δύναμης είναι ανάλογη με την *διάκριση* των δυνάμεων. Αυτό συμβαίνει γιατί η διάκριση της δύναμης συνεπάγεται, και αυτό είναι που πρέπει να προσεξούμε ιδιαίτερα, το ακριβώς αντίστροφο από την μονολιθικότητα της προοπτικής. Συνεπάγεται την ολοένα και πιο εντεταμένη οικειοποίηση ή αφομοίωση του μεγαλύτερου δυνατού αριθμού προοπτικών. Είδαμε ότι το γίνεσθαι των Βουλήσεων- προς- Δύναμη είναι κατ' ανάγκην ιεραρχικό, καθώς η Βούληση για Δύναμη είναι βούληση για διάκριση των δυνάμεων και άρα αποτελεί την εσωτερική αρχή γένεσης των *διαφορών* της δύναμης<sup>214</sup>. Η κυριαρχία και η υποταγή των δυνάμεων που δημιουργείται από αυτή την *διαφορά* δεν σημαίνει την εξολόθρευση της αντίστασης, αλλά την *ενσωμάτωσή* της. Γι' αυτό ακριβώς και η διάκριση των δυνάμεων παίρνει την σημασία της αύξησης ή της επέκτασης της δύναμης<sup>215</sup>. Διότι στην διάκριση της μίας δύναμης από την άλλη η κυριαρχούσα δύναμη έχει αφομοιώσει την υποταγμένη, δεν την έχει εξολοθρεύσει. Η υπερνίκηση της αντίστασης δεν είναι εξολόθρευση της αντίστασης, αλλά αφομοίωσή της (βλ. και σελ. 87). Έχοντας απομακρύνει την έννοια της βούλησης από τις ανθρωπομορφικές παραστάσεις του πόνου και της ηδονής, έχοντας αποκόψει την βούληση από την ανθρωπομορφική παράσταση της επιθυμίας, κατά συνέπεια και την δύναμη από την επιθυμία της βούλησης, ο Nietzsche απομακρύνει και την έννοια της δύναμης από την συνηθισμένη σημασία της εξωτερικά δεδομένης και αναπτυγμένης *ισχύς*. Η συνηθισμένη έννοια της δύναμης και της επέκτασης της δύναμης συνίστατο στην εξωτερική επιβολή, δηλ. στην ενσωμάτωση των άλλων προοπτικών, των άλλων δηλ. δυνάμεων (γιατί κάθε δύναμη συνεπάγεται μία προοπτική). Αυτό σήμαινε ουσιαστικά την αποσύνθεση των άλλων προοπτικών εντός της υπερισχύουσας. Η συνηθισμένη βούληση για δύναμη, η αντενεργός δηλ. βούληση για δύναμη, σημαίνει μία πλαστή πολλαπλότητα, η οποία στην σύγχρονη εποχή παίρνει την μορφή της «εξειδίκευσης» (JGB, §212). Η εξωτερικά και ανθρωπομορφικά εννοούμενη βούληση για δύναμη, δεν είναι λοιπόν τίποτε άλλο, παρά η αντενέργεια του Όλου. Είναι η δύναμη που έχει ιδιοποιηθεί από την Άρνηση. Στην αύξηση της δύναμης για την οποία κάνει λόγο ο Nietzsche, η ιδιοποίηση των προοπτικών από την επικρατούσα δύναμη αποτελεί μία ενεργό αφομοίωση. Για να γίνουμε εδώ πιο κατανοητοί ας δώσουμε παράδειγμα: μπορεί ο Nietzsche να επικρίνει την ιουδαϊκή ηθική αξιολόγηση ως άκρως αντιδραστική<sup>216</sup>, αλλά θαυμάζει την ικανότητα του εβραϊκού λαού να ανελίσσεται και να επιβιώνει υπό

<sup>213</sup> Ο. π., §257, πρβλ. επίσης *Γενεαλογία της ηθικής*, III, §18, μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, σελ. 139 : «...οι δυνατοί επιδιώκουν να χωρίζονται, όπως οι αδύναμοι να ενώνονται, αυτό είναι φυσική αναγκαιότητα...».

<sup>214</sup> Η βούληση, ή καλύτερα το βούλεσθαι, δεν δημιουργεί την δύναμη αλλά την διαφορά της δύναμης. Αναπόφευκτη συνέπεια είναι η ιεραρχία των δυνάμεων. Στον Leibniz αντιθέτως, όπου η υπόσταση (η κεντρική Μονάδα ή η θεϊκή βούληση) δημιουργούσε με θαυματουργό τρόπο την δύναμη η ιεραρχία εξαφανιζόταν και ως ηθικό ιδεώδες αναδυόταν η *κοινότητα* των έλλογων μονάδων. Μία κοινότητα δίχως ιεραρχία είναι για τον Nietzsche κάτι αφηρημένο και πλαστό. Μία παραχάραξη του γίνεσθαι των δυνάμεων από την αφηρημένη σκέψη.

<sup>215</sup> Fr. Nietzsche, *Πέρα από το καλό και το κακό*, §212 μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, σελ. 110: «Απέναντι σε έναν κόσμο μοντέρνων ιδεών, που θα ήθελε να εξορίσει τον καθένα σε μία γωνιά και «ειδικότητα», ένας φιλόσοφος(...), θα υποχρεωνόταν να δει το μεγαλείο του ανθρώπου, την έννοια «μεγαλείο», ακριβώς στην έκταση και την πολυειδία της, στην ολότητά της, μέσα στην πολλαπλότητα: θα καθόριζε την αξία και την ιεραρχία ανάλογα με το ποια και το πόσα πολλά πράγματα μπορεί κανείς να αντέξει και να αναλάβει, ανάλογα με το εύρος στο οποίο μπορεί να φτάσει η υπευθυνότητά του».

<sup>216</sup> Και για να αποφευχθεί εδώ κάθε χονδροειδής παρεξήγηση είναι φανερό ότι, ειδικά στον *Αντίχριστο*, ο Nietzsche αποδίδει την ηθική αυτή αξιολόγηση στο συμφέρον του ιουδαϊκού ιερατείου, και όχι στον απλό λαό ή σε μία δήθεν έμφυτη εβραϊκή ελαττωματικότητα. Είπαμε ότι πρέπει να σπάσουμε με το σφυρί κάθε ολότητα και οποιαδήποτε καθολική προοπτική, ώστε

αντίξοες γι' αυτόν συνθήκες, θαυμάζει την δημιουργικότητα της δοκιμασμένης εβραϊκής βούλησης, την ικανότητά της δηλ. να μην μένει στάσιμη και να αποδείχεται ενεργητική και δημιουργική μέσα σε κάθε ξένο προς αυτήν περιβάλλον. Στους διωγμούς των εβραίων από τους ευρωπαίους, οι τελευταίοι είναι που αποδείχονται αντιδραστικοί. Ο Nietzsche θεωρεί λοιπόν την ενσωμάτωση και την αφομοίωση των εβραίων ως αναγκαίο στοιχείο για την ανάδυση του νέου ευρωπαϊκού πολιτισμού<sup>217</sup>. Αυτή είναι μία από τις συνηθισμένες γενικές απόψεις του Nietzsche για την κουλτούρα, που αν δεν κατανοηθούν σε συνάρτηση με την μορφολογία της Βούλησης για Δύναμη, δεν μπορούν να αποκτήσουν το φιλοσοφικό τους βάθος. Η επίθεση που ασκεί επίσης κατά των «μοντέρνων ιδεών», όπως η «ισότητα των δικαιωμάτων», πρέπει να κατανοηθεί από την άποψη ότι αυτή η ισότητα τίθεται από μία μονόπλευρη και άρα αρνητική, μη δημιουργική δηλ., κυρίαρχη προοπτική του ορθού Λόγου. Είμαστε όλοι ίσοι, αλλά απέναντι σε τι; Η απάντηση του Nietzsche είναι εμφανής: είμαστε όλοι εξίσου υποταγμένοι στην βούληση που έχει θέσει με πλαστό τρόπο την ισότητα. Η ιδέα της ισότητας εκφράζει στην πραγματικότητα την ολοκληρωτική υποταγή του πολιτισμού σε αυτή την βούληση. Γι' αυτό και ο Nietzsche ορίζει εν τέλει την σύγχρονη ιδέα της ισότητας ως «ισότητα στην αδικία»<sup>218</sup>. Διότι τίθεται από την μονόπλευρη προοπτική, από την αντενεργή ωφελμιστική βούληση. Έτσι ακριβώς εξηγείται γιατί αυτή η ισότητα είναι μία ισότητα που αφορά αγελαία κυρίως ιδεώδη όπως η γενική ευημερία. Έτσι εξηγείται και η γενική μετριότητα και εξομοίωση του ανθρώπου. Πηγάζει από την μονόπλευρη προοπτική που κυριαρχεί, την μονόπλευρη αντενεργή βούληση και δύναμη, η οποία αποδιώχνει το διαφορετικό. Η σπάνια εξαίρεση ανθρώπου, η δυνατή και καταφατική βούληση ορίζεται τώρα από τον Nietzsche ως ικανότητα ενσωμάτωσης προοπτικών, ως ενεργητική αφομοίωση άλλων βουλήσεων και δυνάμεων<sup>219</sup>. Αυτός είναι ο πρώτος όρος της κατάφασης και της δημιουργίας. «Κατάφαση» λοιπόν, ως κατάφαση της διαφοράς των δυνάμεων, σημαίνει κατάφαση της δύναμης του υποταγμένου και άρα

---

να δούμε ποιος την θέτει, ώστε να ανακαλύψουμε έτσι, όχι την αλήθεια, αλλά ποιος επιβάλλει το ψέμα. Με αυτή την σημασία πρέπει να κατανοηθεί και ο νιτσεικός ορισμός της φιλοσοφίας ως της «τέχνης της καχυποψίας». Δεν υπάρχει μία αλήθεια δεδομένη, την οποία πρέπει η φιλοσοφία να ανακαλύψει, αλλά αντιθέτως πίσω από την απόλυτη προοπτική που κάθε αλήθεια συνεπάγεται, πρέπει να ερμηνεύσουμε την ποιότητα της δύναμης που την θέτει, να ανακαλύψουμε το *συμφέρον* αυτού που την θέτει ως ολότητα. Κάθε ολότητα κρύβεται μέσα στην “εγγύεια” μίας ανιδιοτελής αξίας, αλλά στην πραγματικότητα κρύβει ένα πολύ προσωπικό και ιδιοτελές συμφέρον. Εδώ θα ήταν και πάλι πολύ ενδιαφέρον να εξακριβώσουμε την κοινή θέση του Nietzsche με τον Orwell. Ξέρουμε πως ο Orwell είχε πει κάποτε πως γράφει μόνο και μόνο επειδή έχει την ανάγκη να ξεσκεπάσει ένα ψέμα. Η πραγμάτευση του Μεγάλου αδελφού από τον Orwell μπορεί κάλλιστα να συγκριθεί με την πραγμάτευση της εβραϊκής θεολογίας από τον Nietzsche στον *Αντίχριστο*. Στον *Ιεχωβά* ανευρίσκουμε δηλ. την πρώτη ιστορικά δημιουργία του Μεγάλου Αδελφού, την πρώτη εκείνη αρχή ελέγχου της βούλησης του ανθρώπου. Είναι ο Θεός που βλέπει κάθε πράξη μας και ακούει κάθε σκέψη μας. Είναι ο πανταχού παρόν έλεγχος της βούλησης. Στην πραγματικότητα όμως πρόκειται για την ολοκληρωτική επιβολή της βούλησης του ιερατείου. Αυτό είναι πάντοτε παρόν ως ελέγχουσα αρχή της πράξης και της σκέψης.

<sup>217</sup> Fr. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* [ *Ανθρώπινα, πολύ ανθρώπινα* ], KSA 2, (I), “Ein Blick über den Staat” [ *Μία ματιά στο κράτος* ], § 475, σελ. 309-311

<sup>218</sup> Fr. Nietzsche, *Πέρα από το καλό και το κακό*, §212, εκδ. Νησίδες, Θεσσαλονίκη, χ.χ.

<sup>219</sup> Με αυτή τη σημασία πρέπει να κατανοηθούν δύο πασίγνωστες φράσεις του Nietzsche: α) «*Ό,τι δεν με σκοτώνει με κάνει πιο δυνατό*» [πρβλ. *Βούληση για Δύναμη*, §934]. Η αφομοίωση ή η ενσωμάτωση μίας άλλης προοπτικής δύναμης πρέπει να είναι ενεργητικού χαρακτήρα. Μία ξένη προοπτική, η οποία θα επέβαλε το νόημά της και την αξία της στην δική μας προοπτική θα μας «σκοτώνει», θα μας ενσωμάτωνε δηλ. η ίδια στο νόημά της. Η φράση αυτή απευθύνεται μάλιστα στις αρρώστιες που βασάνιζαν τον Nietzsche σε όλη του σχεδόν την ζωή. Η αρρώστια δεν οδήγησε σε παραίτηση αλλά σε ακόμη μεγαλύτερη ανάγκη για ζωή και πραγμάτωση της δύναμης. Γι' αυτό και ο Nietzsche εύχεται στους ανώτερους ανθρώπους να γνωρίσουν πόνο, μοναξιά, αρρώστια και περιφρόνηση από τους άλλους. Γιατί το αν αξίζει ή αν δεν αξίζει κανείς θα φανεί στο «αν αντέχει», από το αν πραγματικά δηλ. πρεσβεύει ένα νέο ενεργό νόημα και δεν εποφθαμιά το αντενεργό και δεδομένο νόημα των πολλών [βλ. *Βούληση για Δύναμη*, §910]. β) «*Κάνουμε τέχνη για να μην πεθάνουμε από την αλήθεια*». Η κυρίαρχη ως τώρα προοπτική, η οποία επιζητούσε την υποταγή όλων των άλλων, την υποταγή δηλ. της ίδιας της ζωής, ήταν η μονοδιάστατη προοπτική του Όλου (ιδεώδες της αλήθειας), όπως αυτή εμφανίστηκε στην έννοια της αλήθειας του δυτικού ορθολογισμού. Η απάντηση του πολιτισμού απέναντι της θα δούμε ότι είναι η τέχνη.

ενσωμάτωσή της. Αυτή είναι η νιτσεϊκή έννοια της «κατάφασης», αυτή την σημασία έχει η κατάφαση του γίνεσθαι των δυνάμεων, ενώ η άρνησή του σήμαινε την εξολόθρευση του υποταγμένου στην βάση της προοπτικής του Όλου. Γι' αυτό συμπεραίνει ο Nietzsche την αρνητική ποιότητα της Αλήθειας και άρα του δυτικού Λόγου εν γένει. Ο δεύτερος όρος τώρα έγκειται στο ότι αυτή η ενσωμάτωση θα πρέπει να αντιστρέψει την κυριαρχία της αρνητικής υπέρ της καταφατικής βούλησης. Κατά πόσο η ενσωμάτωση, και όχι η εξολόθρευση του υποταγμένου, μπορεί να σημάνει μία αντιστροφή των προοπτικών και άρα των ποιοτήτων και των αξιών της δύναμης; Ο δυνατός άνθρωπος, αυτός που έχει κατανοήσει την αντενεργή χροιά του ωφελιμισμού και την ωφελιμιστική χροιά της αντενεργής βούλησης, πρέπει να ενσωματώσει την αντενεργή Βούληση για Δύναμη σε απόσταση από αυτόν. Θα πρέπει να την υποτάξει στην καταφατική του βούληση. Με αυτό τον τρόπο θα βοηθήσει στην εκκίνηση της μεταστοιχείωσης των αξιών.

«Να είσαι παράμερα και ενάντια από τις δύο κινήσεις της ηθικής, την ατομική και την συλλογική. Διότι ακόμη και η πρώτη δεν αναγνωρίζει την ιεραρχία και επιθυμεί να αποδώσει στον έναν την ίδια ελευθερία όπως και σε όλους. Οι ιδέες μου δεν περιστρέφονται γύρω από τον βαθμό ελευθερίας που προσφέρεται στον έναν ή στον άλλον ή σε όλους, αλλά περιστρέφεται γύρω από τον βαθμό της δύναμης που ένας οι άλλοι ασκούν σε άλλους ή σε όλους, και γύρω από τον κατά πόσο μπορεί να βοηθήσει και να δώσει την βάση για την παραγωγή ενός ανώτερου τύπου, μία θυσία της ελευθερίας, μία υποδούλωση. Αν το σκεφτούμε στην χονδροειδή του μορφή: πως θα μπορούσε να θυσιάσει κανείς την εξέλιξη της ανθρωπότητας, ώστε να βοηθήσει να έρθει στην ύπαρξη ένας ανώτερος τύπος ανθρώπου;»<sup>220</sup>.

Πρέπει κι πάλι να κατανοήσουμε την σημείωση αυτή του Nietzsche σε συνάρτηση με την κριτική του στην μεταφυσική και στην προοπτική του Όλου: Απορρίπτει εδώ με προκλητικό τρόπο την ιδέα της ελευθερίας. Την εξορίζει από την ηθική θεωρία και την φιλοσοφία των αξιών, ενώ η ιστορία της ηθικής έχει εδραστεί στην ιδέα αυτή. Τι σημαίνει κάτι τέτοιο; Είδαμε και πιο πάνω (III [β], σελ. 92) ότι ο Nietzsche θεώρησε πλαστή και αντινομική την ιδέα της ελευθερίας όσο και την άρνησή της. Ζήτημα ελευθερίας ή μη ελευθερίας τίθεται μονάχα στην μεταφυσική θεώρηση της βούλησης και της δύναμης, όταν η δύναμη κρίνεται ως αντενεργή, υπό την σκοπιά της Ολότητας. Την Ολότητα αυτή αποκαλύπτεται ότι την θέτει η ηθική συνείδηση στην μεταφυσική έννοια του Όντος, από την στιγμή που η διεργασία για την ανάδειξη του Όντος φανερώνεται να εδράζεται στην ανθρωπομορφική σύλληψη της βούλησης ως ενότητας. Στην οριακή της στιγμή με τον Kant, όταν δηλ. έχει εξαλειφθεί η έννοια του Όντος από το πεδίο του θεωρητικού Λόγου, η ηθική συνείδηση παραμένει αλώβητη στην περιοχή του πρακτικού Λόγου, διότι αδυνατεί να συλλάβει τον δικό της κυριαρχικό χαρακτήρα, ως αντενεργό. Αδυνατεί να συλλάβει ότι αφανίζει το διαφορικό στοιχείο της βούλησης και άρα των αξιών. Έτσι δεν θέτει το Δέον εντός της κριτικής του Είναι, αλλά κρίνει το Είναι ως αντενεργό και μη ηθικό από την σκοπιά του Δέοντος. Με αυτό τον τρόπο, στην έννοια της ελευθερίας, ως της αυτονομίας του Λόγου, η συνείδηση φανερώνει τον κυριαρχικό της ρόλο (είναι η «καθολική συνείδηση» (Gesamt-Bewusstsein) όπως την ονομάζει ο Nietzsche)<sup>221</sup>, αποτελεί δηλ. μία κυρίαρχη δύναμη. Η ποιότητά της όμως είναι αντενεργός διότι αγνοεί το διαφορικό στοιχείο των δυνάμεων, η αυτονομία της είναι έκφραση μίας βούλησης, η οποία επιθυμεί να ερμηνεύσει υπέρ της δικής της κυριαρχίας τις εναντιότητες του γίνεσθαι των Βουλήσεων -προς- Δύναμη. Επιχειρεί επομένως να ερμηνεύσει την ίδια την ζωή (γιατί η ζωή δεν είναι τίποτε άλλο πέρα από τις αντιθέσεις των δυνάμεων) στην βάση του δικού της νοήματος, στην βάση της δικής της κυριαρχίας. Αγνοεί έτσι και το διαφορικό στοιχείο των αξιών υπέρ της δικής της αξίας. Και βλέπουμε τελικά ότι ως αξία αναδύεται στον Kant το έλλογον, ο φορέας αυτής της

<sup>220</sup> Fr. Nietzsche, Der Wille zur Macht, [Βούληση για Δύναμη], §859, σελ. 582, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996, [δική μας η μετάφραση]

<sup>221</sup> Ο. π., §707, σελ. 478

κυριαρχικής βούλησης. Φτάνει όμως ως εκεί με την προοπτική του Όλου, με την υπαγωγή του Είναι στο Δέον, με την υπαγωγή του ατομικού τύπου στην καθολικότητα του πρακτικού Λόγου. Τώρα μπορούμε να καταλάβουμε γιατί στο πιο πάνω απόσπασμα ο Nietzsche στρέφεται κατά του ατομικού και συλλογικού χαρακτήρα της ηθικής όσο και κατά της ελευθερίας. Διότι όλα αυτά είναι με άμεσο τρόπο συναρτημένα στην οριακή στιγμή της ηθικής συνείδησης. Το απόσπασμα αυτό στρέφεται δηλ. ενάντια στην καντιανή ηθική, ενώ και η συνολική προσπάθεια του Nietzsche να ορίσει τον ανώτερο τύπο του «Υπεράνθρωπου» πρέπει να κατανοηθεί ως υπέρβαση της καντιανής αξίας (έλλογον). Το απόσπασμα αυτό, αν το ερμηνεύουμε σωστά, θέλει να τονίσει το εξής: Η ηθική αξία του ατομικού του τύπου έλλογον, εδράζεται στην καθολική ή συλλογική σύλληψή του, ως μονάδας μίας ιδεατής κοινότητας έλλογων όντων. Τόσο λοιπόν η ατομικότητα όσο και η συλλογικότητα συμπλέκονται, όπως τονίζει ο Nietzsche, στην έννοια της ελευθερίας, η οποία καταστρατηγεί την ιεραρχία των δυνάμεων. Πρόκειται για αυτήν ακριβώς την θεμελιακή νιτσεική θέση, την οποία έχουμε ήδη αναλύσει σε διάφορα μέρη της εργασίας μας. Η πράξη θεμελιώθηκε στην προοπτική του Όλου, το υποκείμενο της πράξης ετέθη αποκλειστικά από την ηθική συνείδηση, η γνώση θέλησε να κυριεύσει και να ελέγξει την ζωή. Το κατάφερε αυτό κρίνοντάς την ως αντενεργή, και επιβάλλοντας το Δέον πάνω στο Είναι ως το νόημά του και την αξία του. Εδώ ακριβώς βρίσκεται ο πυρήνας της κριτικής του Nietzsche στην δυτική σκέψη και στον χριστιανισμό, εδώ ακριβώς ανακαλύπτουμε και με ποια σημασία ο Nietzsche συνδέει την μεταφυσική φιλοσοφία με την χριστιανική θεολογία. Και τα δύο κρίνουν την ζωή ως αντενεργή, και τα δύο συνάγουν την κυριαρχία του ωφελιμισμού και του τυχαίου εντός του Είναι, επιχειρώντας έτσι να κρίνουν την ζωή βάσει του Δέοντος. Επειδή όμως ακριβώς η ζωή είναι αντιθέσεις δυνάμεων, και επειδή η ζωή κρίνεται από την σκοπιά του Όλου, αποκαλύπτεται ως πραγματική πηγή του ωφελιμισμού και της αντενέργειας, όχι η ζωή, αλλά η ίδια η ηθική συνείδηση που την κρίνει. Η ηθική συνείδηση καταρρακώνει και δεσμεύει την καταφατική και μη ωφελιμιστική βούληση όταν συναγάγει την κυριαρχία του αντενεργού στοιχείου. Η αβλεψία του Kant να μην θέσει και το Δέον εντός της κριτικής του Είναι, η αβλεψία του δηλ. να μην θέσει και τον ίδιο τον Λόγο υπό την κριτική σκοπιά, άφησε άθικτο το αντενεργό στοιχείο στην βούληση του έλλογου όντος. Η αξία επομένως, όπως τονίζεται στο πιο πάνω απόσπασμα, δεν μπορεί να προέλθει από την ελευθερία του ατόμου, διότι αυτή τίθεται από μία μονόπλευρη και μονοδιάστατη προοπτική δύναμη, αυτή της ηθικής συνείδησης, που είτε έχει ωφελιμιστικό χαρακτήρα και ενισχύει την άρνηση των διαφορών της δύναμης, (δηλ. την άρνηση της ζωής), είτε -όπως συμβαίνει με τον Kant κατά την οριακή στιγμή της ηθικής συνείδησης- δεν ενισχύει την αντενεργό ωφελιμιστική δύναμη, αλλά παραβλέποντας, στην δόμηση της κριτικής ως αυτοκριτικής του Λόγου, την πραγματική πηγή του ωφελιμισμού, αδυνατεί να ενισχύσει την καταφατική δύναμη στον αγώνα της ενάντια στην αντενεργή και ωφελιμιστική. Μία «θυσία της ελευθερίας», όπως αναφέρει ο Nietzsche, θα βοηθούσε επομένως στην παραγωγή ενός «ανώτερου τύπου» γιατί θα χτυπούσε στην καρδιά της την ίδια την πηγή του ωφελιμισμού και της άρνησης. Θα χτυπούσε την ίδια την ηθική συνείδηση, την μεταφυσική έδρα της ελευθερίας. Η «θυσία της εξέλιξης της ανθρωπότητας», την οποία θα συνεπαγόταν μία τέτοια άρση της ελευθερίας, έχει να κάνει ουσιαστικά με την αντενεργά και ωφελιμιστικά εννοούμενη εξέλιξη της ανθρωπότητας. Εννοεί δηλ. με αυτή την φράση ο Nietzsche την έμφαση που αποδίδεται στην γενική ευημερία, στην άνοδο της οικονομικών παραμέτρων, στην εξομοίωση του ανθρώπου ως το ον που επιζητεί πριν απ' όλα την βολή του, και ως το ον που η βολή του καθορίζει το κριτήριο της αξίας του. Όλα αυτά είναι θέματα για τα οποία έχει μιλήσει περιφρονητικά ο Nietzsche πολλές φορές στο *Πέρα από το καλό και το κακό*, συμπεριλαμβάνοντάς τα στο αξιοκατάκριτο σύνολο των «μοντέρνων ιδεών», τις οποίες αποδίδει, όχι στην καταβαράθρωση του Λόγου, αλλά στην ίδια την διεργασία που περατώνεται εντός του Λόγου και έχει ως πυρήνα της την κρίση της ζωής και την ανάγκη για ηθική δικαίωσή της από την πλευρά της ηθικής συνείδησης. Η ηθική συνείδηση είναι η πηγή του ωφελιμισμού και του αντενεργού στοιχείου που κατακλύζει ολοένα και πιο

πολύ την ζωή και την πράξη. Ο «τελευταίος άνθρωπος» ενάντια στον οποίο στρέφεται ο Zarathustra αποτελεί ταυτόχρονα το αποκορύφωμα και τον τερματισμό μίας διεργασίας δέσμευσης της βούλησης στο αντενεργό στοιχείο, μίας διεργασίας δηλ. που επικεντρωνόταν στην ανάγκη ηθικής δικαίωσης της ζωής υπέρ της αξίας της συνείδησης, και καθορισμού του υποκειμένου βάσει της αντενεργής ποιότητας της ηθικής συνείδησης. Ο καθορισμός του υποκειμένου δεν εδράστηκε τυχαία στην ηθική κρίση της ζωής βάσει του Δέοντος, το οποίο πάντα έθετε με τον ένα ή τον άλλο τρόπο η συνείδηση. Ας παραθέσουμε και κάποιες άλλες πολύ σημαντικές σημειώσεις του Nietzsche, οι οποίες αφορούν αυτό το θεμελιακό για την κριτική του στην ηθική ζήτημα.

«...Γιατί είναι *αναπόφευκτη* η άφιξη του μηδενισμού; Γιατί σε αυτόν βρίσκουν την ύστατή τους συνέπεια οι μέχρι τώρα ανώτερές μας αξίες. Διότι ο μηδενισμός αποτελεί την ύστατη λογική των μεγαλύτερών μας αξιών και ιδεωδών. Διότι πρέπει πρώτα να βιώσουμε αυτόν τον μηδενισμό για να κατανοήσουμε ποια ήταν εν τέλει η *αξία* αυτών των “αξιών”...Χρειαζόμαστε *νέες αξίες*»<sup>222</sup>.

«Ανάμεσα όμως στις δυνάμεις, οι οποίες ανέθρεψαν την ηθική ήταν η *φιλαλήθεια*: αυτή στρέφεται τώρα ενάντια στην ηθική, ανακαλύπτει την τελεολογία της, το *ενδιαφέρον* της...»<sup>223</sup>.

«Το τελικό μου συμπέρασμα είναι: ο *πραγματικός* άνθρωπος αντιπροσωπεύει μια ανώτερη αξία από τον «επιθυμητό» άνθρωπο ενός οποιουδήποτε ιδεώδους, που ετέθη μέχρι τώρα. Όλες οι επιθυμίες αναφορικά με τον άνθρωπο ήταν μέχρι τώρα παράλογες και επικίνδυνες υπερβολές, μέσω των οποίων ένα ιδιαίτερος τύπος ανθρώπου θέλησε να κρεμάσει πάνω από την ανθρωπότητα *τους δικούς του* όρους διατήρησης και ανάπτυξης. Κάθε επιθυμία, η οποία ρίζωνε σε αυτή την πηγή και ήρθε ως κυρίαρχη στο προσκήνιο, *υποβάθμισε* την αξία, την δύναμη και την σιγουριά του ανθρώπου για το μέλλον. Η πνευματική και διανοητική στενότητα του ανθρώπου ξεμπροστιάζεται κυρίως όταν αυτός *επιθυμεί*. Η ικανότητα του ανθρώπου να θέτει αξίες εξελίχθηκε ελάχιστα μέχρι τώρα για να αποτιμηθούν σωστά, όχι μόνο οι «επιθυμητές» *αξίες του ανθρώπου*, αλλά και οι πραγματικές. Το ιδεώδες μέχρι τώρα ήταν η πραγματικά συκοφαντική δύναμη, η οποία αρνούταν τον κόσμο και τον άνθρωπο, η δηλητηριώδης πνοή πάνω από την πραγματικότητα, η μεγάλη αποπλάνηση προς το μηδέν...»<sup>224</sup>.

«Κριτήριο, *μέσω του οποίου* καθορίζονται οι ηθικές αξιολογήσεις. Το θεμελιώδες γεγονός που *έχει παραβλεφθεί*. Αντίφαση ανάμεσα στο «να γίνει κανείς ηθικός» και στην ανύψωση ή ενδυνάμωση του τύπου άνθρωπος. Homo natura: Η βούληση για δύναμη»<sup>225</sup>.

«...Η βελτίωση του ανθρώπου ετέθη από αυτούς [ενν. από τους φιλοσόφους] με αφέλεια, σαν να υψωνόμασταν μέσω κάποιας διαίσθησης στο ερώτημα *γιατί* να «βελτιωθούμε»; Κατά πόσον είναι *επιθυμητό* να γίνει ο άνθρωπος πιο *ενάρτετος*, ή πιο *έξυπνος*, ή πιο *ευτυχισμένος*; Αν υποθέσουμε ότι δεν *ξέρει* κανείς ακόμα το «*γιατί*;» του ανθρώπου τότε μία τέτοια πρόθεση δεν *έχει* κανένα νόημα...Και αν αυτή η *ύψιστη διαίσθηση* ήταν σκοπός δεν θα έπρεπε τότε να αρνηθεί την ανύψωση της ευτυχίας; Και δεν θα έπρεπε να επιλέξει τον κίνδυνο, την περιπέτεια, την δυσπιστία, την παραπλάνηση ως τον δρόμο προς την διαίσθηση;...Και αν κάποιος θέλει την ευτυχία, δεν πρέπει τότε να κοινωνεί με τους “*πτωχούς* τω πνεύματι”;»<sup>226</sup>.

« Αυτές είναι οι απαιτήσεις μου από εσάς-όσο *άσχημα* και αν ηχούν στα αυτιά σας: ότι θα πρέπει να επιχειρήσετε μία κριτική των ίδιων των ηθικών αξιολογήσεων. Ότι πρέπει να σταματήσετε την ηθική παρόρμηση, η οποία απαιτεί εδώ

<sup>222</sup> Ο. π., *Vorrede*, §4, σελ. 4, [δική μας η μετάφραση]. Αυτή η σημείωση μπορεί να γίνει ακόμη πιο κατανοητή σε συνάρτηση με την §55, την οποία παραθέσαμε πιο πάνω (σελ. 96). Το ότι ακριβώς η κατάρρευση των αξιών οδηγεί στο αντίθετό τους, στην κατάρρευση της ίδιας της δημιουργίας αξιών, πρέπει να μας προβληματίσει σχετικά με την ποιότητα των πρώτων.

<sup>223</sup> Ο. π., I, §5, σελ. 11, [δική μας η μετάφραση]

<sup>224</sup> Ο. π., II, §390, σελ. 265, [δική μας η μετάφραση]

<sup>225</sup> Ο. π., II, §391, σελ. 265, [δική μας η μετάφραση]

<sup>226</sup> Ο. π., II, §393, σελ. 266, [δική μας η μετάφραση]

υποταγή και όχι κριτική, με το ερώτημα «γιατί υποταγή;». Ότι θα πρέπει να δείτε αυτήν σας την απαίτηση για ένα «γιατί;», για μία κριτική της ηθικής ως την *παροντική* σας μορφή της ηθικής...»<sup>227</sup>.

Η θεμελιακή ματιά του Nietzsche στον πολιτισμό και η ιστορική σημασία της φιλοσοφίας του έγκειται επομένως στο ότι αποδίδει την καταβαράθρωση των αξιών και την άνοδο του μηδενισμού (γιατί οι ωφελμιστικές αξίες του πολιτισμού μας είναι *μηδέν*), όχι σε μία δήθεν εκτός του Λόγου και σε εχθρότητα προς αυτόν εφορμούσα διεργασία καταβαράθρωσής του, αλλά στο ίδιο το αντενεργό και βαθιά ωφελμιστικό στοιχείο, το οποίο συνιστά και συγκροτεί τον Λόγο. Το υποκείμενο του Λόγου επομένως θα πρέπει να βιώσει την αποδέσμευση από την αντενεργή χροιά της ηθικής συνείδησης σαν μία αποδέσμευσή του από την ωφελμιστική βάση της αξίας και από την ηθική κρίση της ζωής. Για να γίνει αυτό προέχει η βούλησή του να είναι πριν απ' όλα μία βούληση που *δικαιώνει* την ζωή και τις αντιθέσεις της.

Το πρώτο στάδιο για την αφύπνιση της *καταφατικής βούλησης*, αυτής που είναι ικανή να θέτει ανώτερες αξίες μη αντενεργής ποιότητας, το αποτελεί η αποδέσμευση από τον δεοντολογικό χαρακτήρα της συνείδησης<sup>228</sup>. Αυτή η ίδια η συνείδηση θα πρέπει να ανασυγκροτηθεί σε μη αντενεργή και μη ωφελμιστική βάση. *Η καταφατική επομένως βούληση δεν κρίνει την ζωή από την πλευρά της Ολότητας, διότι έχει σπάσει και κομματιάσει την ζωή σε πλήθος επιμέρους προοπτικών δυνάμεων, οι οποίες αποκτούν το νόημά τους στην εναντιότητά τους και στην διαμόρφωση της μεταξύ τους ιεραρχίας. Είπαμε και πιο πάνω ότι στον Nietzsche η «κατάφαση» σημαίνει την κατάφαση των διαφορών της δύναμης, και αυτό συνεπάγεται την διάσπαση της Ολότητας και την αναίρεση κάθε μεροληπτικής και μονοδιάστατης ηθικής κρίσης για την αξία της ζωής.* Η καταφατική βούληση δεν θέλει κατά συνέπεια να κυριαρχήσει και να ελέγξει την ζωή, αλλά να την εξυψώσει. Υπάρχει μεγάλη διαφορά ανάμεσα σε αυτά τα δύο, ανάμεσα στην άσκηση κυριαρχίας πάνω στην ζωή και στην ανύψωσή της. Ο έλεγχος της ζωής προέκυπτε αναγκαία από την παραδοσιακή ηθική θεωρία, ήταν αποτέλεσμα της μονοδιάστατης κυριαρχίας της συνείδησης και της *βούλησης για αλήθεια*. Η εξύψωση της ζωής έχει να κάνει αντιθέτως με την αυθεντική *ερμηνεία* του διαφορικού στοιχείου των προοπτικών δυνάμεων υπέρ των ενεργητικών και σε βάρος των αντιδραστικών αξιών. Ας εισέλθουμε λοιπόν τώρα στο τελευταίο στάδιο ανάλυσης της νέας έννοιας του Nietzsche για την ανάπτυξη των ανώτερων αξιών και για την συγκρότηση ενός ανώτερου υποκειμένου της πράξης.

Η ζωή είναι αντιθέσεις Βουλήσεων -προς- Δύναμη. Αυτό σημαίνει ότι πριν απ' όλα κάθε *Βούληση προς Δύναμη* συνεπάγεται μία συγκεκριμένη προοπτική. Ο όρος «προοπτική» σημαίνει την έκφραση μίας αξίας και είναι το αποτέλεσμα της αναπόφευκτης διαφοράς και ιεραρχίας των δυνάμεων. Η στροφή στον προοπτικισμό της γνώσης είναι το άμεσο αποτέλεσμα της άρσης του γενο-λογικού ορισμού, της συνεπακόλουθης κατάργησης του Όντος, και της σύλληψης του Είναι βάσει αξιών. Αυτά τα εξηγήσαμε στα υποκεφάλαια [I (β), (γ)]. Στο [III (β)] αναλύσαμε περαιτέρω ότι μία προοπτική του Όλου αποτελεί κάτι το πλαστό, ένα αποτέλεσμα άρνησης της διαφοράς. Η προοπτική του Όλου συνιστά, όπως καθετί άλλο, έκφραση της Βούλησης -προς- Δύναμη, αλλά την αρνητική της ποιότητα. Είναι η κυριαρχία ενός βούλεσθαι που αρνείται με αντινομικό τρόπο την πηγή του προς δικός του όφελος. Στην έκφραση της βούλησής αυτής επικαλύπτεται η ίδια της η άρνηση, γι' αυτό ακριβώς και συνέπειά της είναι το αντίθετό της άκρο, δηλ. η άρνηση κάθε αξίας. Η προοπτική του Όλου και η ηθική κρίση της ζωής ενέχει εσωτερικά την άρνηση των αξιών, διότι αποτελεί η ίδια άρνηση της διαφοράς. Κατά συνέπεια, μία θεωρία των αξιών στην καταφατική, και άρα ενεργητική της ποιότητα, επειδή ακριβώς οι αξίες είναι εκφράσεις των αντιθέσεων και των διαφορών της Βούλησης για Δύναμη, δεν μπορεί να θεμελιωθεί

<sup>227</sup> Ο. π., II, §399, σελ. 272, [δική μας η μετάφραση]

<sup>228</sup> Ο. π., IV, §897, σελ. 607



στην ελευθερία, παρά μόνο στην *διαφορά της δύναμης* που ασκείται μεταξύ των Βουλήσεων -προς- Δύναμη. Η ελευθερία θα επανέφερε τον γενο-λογικό ορισμό του Όντος, την προοπτική του Όλου, και την ηθική κρίση για την αξία της ζωής από την ηθική συνείδηση. Θα επανερχόταν επομένως η αντενεργή ποιότητα της βούλησης, η οποία δεν μπορεί να ανυψώσει την δύναμη επειδή αρνείται τις αντιθέσεις των ποιοτήτων, τις αντιθέσεις δηλ. των αξιών<sup>229</sup> (πρωτογενής αντίθεση: κατάφαση-άρνηση). Οι αντιθέσεις ή οι διαφορές των Βουλήσεων -προς- Δύναμη καταργούν όμως εξ' ολοκλήρου την έννοια του Όντος ακόμη και στην επικαλυμμένη μετουσίωσή του: στην έννοια δηλ. του *έλλογου όντος*, κατά την αυτονομία του πρακτικού Λόγου.

Η αρνητική λοιπόν ποιότητα της Βούλησης -προς- Δύναμη εξασθενεί την δύναμη, διότι αρνείται την *διαφορά* της προς κάθε άλλη δύναμη. Αυτό το διαφορετικό στοιχείο είναι όμως που εξυψώνει την δύναμη και άρα την αξία της. Η ανύψωση της δύναμης και της αξίας της είναι ζήτημα κυριαρχίας, και η κυριαρχία είναι με την σειρά της ζήτημα, όχι *άρνησης* της διαφοράς, αλλά *κατάφασης* της διαφοράς, δηλ. *ενσωμάτωσης* της διαφοράς. Οι ανώτερες αξίες δεν έχουν επομένως να κάνουν με την μονοδιάστατη προοπτική του Όλου, όπου λόγω της αρνητικής της ποιότητας ελλοχεύει ο μηδενισμός. Αφορούν την μεγαλύτερη δυνατή ενσωμάτωση προοπτικών, μία ενσωμάτωση που έχει εξ' ορισμού *καταφατικό* χαρακτήρα. Η ενσωμάτωση δηλ. αυτή δεν σημαίνει εξομοίωση σε ένα ξένο νόημα, σε μία ξένη προοπτική. Αποτελεί μία ενσωμάτωση προς *υπερνίκηση*. Εδώ βρισκόμαστε στον πυρήνα της πραγματικής σημασίας που έχει η έννοια «*Βούληση-προς- Δύναμη*».

«Ο βαθμός αντίστασης που διαρκώς πρέπει να υπερβαίνεται, προκειμένου να μείνει κανείς στην κορυφή, αυτό είναι το μέτρο της *ελευθερίας* είτε για τα άτομα είτε για τις κοινωνίες. Η ελευθερία επομένως τίθεται σαν θετική δύναμη, ως βούληση για δύναμη. Η υψηλότερη μορφή της ατομικής ελευθερίας και της κυριαρχίας δεν θα προκύπτει, σύμφωνα με αυτά, μόλις πέντε βήματα από την αντίθεσή της, εκεί όπου η ο κίνδυνος της σκλαβιάς κρέμεται πάνω από την ύπαρξη σαν εκατό σπαθιά του Δαμοκλέους...Πρέπει κανείς να έχει τυράννους εναντίον του για να γίνει τύραννος, δηλ. *ελεύθερος*. Δεν είναι και μικρό πλεονέκτημα να έχεις πάνω σου εκατό δαμόκλειες σπάθες. Με αυτό μαθαίνει κανείς να χορεύει, μαθαίνει την «ελευθερία της κίνησης»<sup>230</sup>.

Από έκφραση μίας αρνητικής Βούλησης για Δύναμη η ελευθερία μετατρέπεται τώρα σε έκφραση μίας «*θετικής δύναμης*», μίας δύναμης δηλ. που δεν αρνείται τις άλλες, παρά επιχειρεί να τις υπερβεί, επιχειρεί να τις ενσωματώσει, κυριαρχώντας τις. Η ελευθερία είναι, όπως αναλύσαμε πιο πάνω έκφραση κυριαρχικών καταστάσεων. Το μέγα ζήτημα το οποίο φέρνει στην επιφάνεια ο Nietzsche είναι επομένως το εξής: η ιδέα της ελευθερίας και του πρακτικού Λόγου αποδείχτηκε μέσω της *ενδογενούς* κριτικής, και όχι πλέον *αυτοκριτικής*, του Λόγου από την έννοια της Βούλησης για Δύναμη, ως αντενεργή και αντινομική. Ποιος θέτει λοιπόν τώρα τις αξίες, ποιος ερμηνεύει τις ποιότητες των αξιών, ποιο υποκείμενο και ποια βούληση νομοθετεί όταν αντιστρέφονται οι προϋποθέσεις της παλαιάς αξιολόγησης; Ποιο είναι το νέο κριτήριο της αξίας όταν έχει δύσει η πανταχού παρούσα ως τώρα προοπτική του Όλου, όταν έχει εκλείψει δηλ. κάθε απόλυτο και *καθολικό* κριτήριο της αξίας;

«Ω, εσείς ανώτεροι άνθρωποι, μάθετε αυτό από εμένα: στην αγορά δεν πιστεύει κανείς στους ανώτερους ανθρώπους. Θέλετε όμως ακόμη να μιλήσετε εκεί; Ωραία λοιπόν! Ο όχλος όμως κλείνει το μάτι και λέει: "είμαστε ίσοι". Ε, εσείς

<sup>229</sup> Αυτό δεν έρχεται σε αντίφαση με την διαπίστωση του Nietzsche στο *Πέρα από το καλό και το κακό*, §2, όταν κατακρίνει τους μεταφυσικούς επειδή θεμελιώνουν την ηθική τους «*στις αντιθέσεις των αξιών*». Οι αντιθέσεις για τις οποίες κάνει λόγο σε αυτή την παράγραφο ο Nietzsche είναι οι πλαστές αντιθέσεις τις ποιές ανακαλύπτει η ηθική συνείδηση. Από την στιγμή που η προοπτική της ηθικής συνείδησης έχει τοποθετηθεί στο επίκεντρο, οι αντιθέσεις έχουν να κάνουν με καταστάσεις και προοπτικές, οι οποίες αντιτίθενται στην συνείδηση την ίδια. Αλήθεια- Ψεύδος, Ανιδιοτελής- Εγωιστικό, Αντικειμενικότητα- Ενδιαφέρον. Οι αντιθέσεις όμως αυτές, και οι αξίες που πηγάζουν από αυτές, είναι πλαστές, ανάγονται σε μία επιφανειακή προοπτική, η οποία και αγνοεί την πρωταρχική αντίφαση, παρά το ότι την φέρει μέσα της..

<sup>230</sup> Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, [*Βούληση για Δύναμη*], IV, §770, σελ. 513, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996, [δική μας η μετάφραση]

ανώτεροι άνθρωποι, έτσι κλείνει το μάτι ο όχλος, δεν υπάρχουν ανώτεροι άνθρωποι, είμαστε όλοι ίσοι, ο άνθρωπος είναι άνθρωπος, απέναντι στον Θεό όλοι είμαστε ίσοι. Απέναντι στον Θεό. Τώρα όμως πέθανε αυτός ο Θεός. Τώρα δεν θέλουμε να είμαστε ίσοι απέναντι στον Θεό. Ω, ανώτεροι άνθρωποι αποφύγετε την αγορά!»<sup>231</sup>.

Σχολιάσαμε και πιο πάνω στο [I (α)] ότι η φράση για τον «*θάνατο του Θεού*» δεν αφορά αποκλειστικά την θεολογική αρχή εξήγησης του Όλου, αλλά εκφράζει την κατάρρευση οποιουδήποτε *απόλυτου* κριτηρίου. Και στο [III (β)] είδαμε ότι εν τέλει αυτή η κατάρρευση αφορά το σύνολο των θεμελίων του δυτικού πολιτισμού, εφόσον είναι η προοπτική του Όλου και της ηθικής συνείδησης αυτή που, λόγω του αντινομικού της χαρακτήρα, συνεπάγεται άμεσα την έκλειψη *κάθε* κριτηρίου. Ποιος θέτει λοιπόν τις νέες αξίες όταν κάθε κριτήριο που διατυπώθηκε από την σκοπιά του Όλου καταλήγει τελικά στις σύγχρονες μοντέρνες ιδέες της ισότητας και της εξομοίωσης όλων των ανθρώπων απέναντι σε αξίες αντενεργές και ωφελμιστικές; Ποιος είναι αυτός που θα υπερβεί ένα υποκείμενο με τόσο αδύναμη βούληση, το οποίο αναγκάζεται να ενσωματώνει το νόημα κάθε αξίας εντός της προοπτικής του Όλου, ακόμη και τώρα που το Όλο έχει διασπαστεί σε μηδενικές ολότητες (ωφελμιστικού χαρακτήρα); Ποιος είναι λοιπόν αυτός που θα υπερβεί αυτό το υποκείμενο και τις αξίες του, ποιο υποκείμενο και ποια βούληση θα υπερβεί τον «*τελευταίο άνθρωπο*», αυτόν δηλ. που νομοθετεί στο τέλος της κυριαρχίας της προοπτικής του Όλου, όταν το Όλο συνάγει τις *τελευταίες* του συνέπειες ως μηδενισμός των αξιών, όταν ως ύστατη μορφή του Όλου μένει ένα απέραντα κενό «*εγώ*»; Ποιο είναι οι νέοι «*κύριοι της γης*»; Είναι αυτοί που έχουν συλλάβει καταρχήν την *άβυσσο* που ανοίγεται κάτω από τα πόδια του ανθρώπου: «*Τι είναι καλό και τι είναι κακό δεν το ξέρει ακόμη κανένας, παρά μόνο ο δημιουργός*»<sup>232</sup>. Αυτό ήταν το νόημα της *αβύσσου* στις πρώτες πασίγνωστες σελίδες του Ζαρατούστρα. Ο άνθρωπος έλεγε είναι ένα σχοινί τεντωμένο πάνω σε μία *άβυσσο*. Είναι αυτός ο ίδιος που πρέπει να θέσει την αξία της ζωής όταν κάθε απόλυτο κριτήριο και σκοπός έχει καταρρεύσει. Είναι ο ίδιος αντιμέτωπος με την όγδοη μέρα της δημιουργίας, ο ίδιος έχει την ευθύνη για αυτή. Η δημιουργία του θα εδραιώσει ή θα καταποντίσει τον ωφελμιστικό μηδενισμό του στείρου «*εγώ*». Είναι αυτός που θα διατηρήσει αυτό το «*εγώ*» ως παρωδία του Όλου ή αυτός που θα *μεταστοιχειώσει* (umwerten) την αξία του. Είναι ο ίδιος το επίκεντρο του παρελθόντος και του μέλλοντος, κάθε στιγμή του μέλλοντος συναρτάται από την βούλησή του. Αναζητούμε μία βούληση που θα καταστρέψει τον μηδενισμό και αυτό να γίνει η πρώτη πράξη της δημιουργίας του. Ο Nietzsche πάντοτε θεωρούσε αυτή την καταστροφή ως τον πρώτο όρο της δημιουργίας και με αυτή την σημασία μιλάει συχνά για αφύπνιση της κακίας και του κακού μέσα στον άνθρωπο.

« “Ο άνθρωπος είναι κακός” - έτσι μου έλεγαν για παρηγοριά όλοι οι πιο σοφοί. Αχ, μακάρι να είναι ακόμη και σήμερα αληθινό αυτό! Διότι το κακό είναι η καλύτερη δύναμη του ανθρώπου. “Ο άνθρωπος θα πρέπει να γίνεται καλύτερος και πιο κακός” - αυτό διδάσκω εγώ. Το πιο κακό είναι αναγκαίο για το καλύτερο του υπεράνθρωπου...»<sup>233</sup>.

Βλέπουμε εδώ τον πρώτο όρο της *μεταστοιχειώσεως* των αξιών. Πρόκειται για την αντιστροφή των πλακών στην βάση των οποίων αναδείχθηκε μέχρι τώρα η ύψιστη μορφολογία των αξιών. Ως το πιο Καλό, και ως αναγκαίος όρος για την ανάδυση αυτού του νέου υποκειμένου, του υπεράνθρωπου, ορίζεται η καταστροφή των παλαιών πλακών και των όρων τους. Με αυτή την έννοια πρώτο κριτήριο για την θέσπιση των νέων αξιών θα είναι η διάσπαση της προοπτικής του Όλου και άρα η ίδια η *Βούληση για Δύναμη*. Διότι αυτή κατέστρεψε τον γενο-λογικό ορισμό και ανέδειξε τον αντινομικό χαρακτήρα της ηθικής συνείδησης, αυτή όρισε ως καθοριστικό στοιχείο της αξίας το διαφορικό στοιχείο

<sup>231</sup> Fr. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, [*Τάδε εφη Ζαρατούστρα*], IV, Vom höheren Menschen, [*Για τους ανώτερους ανθρώπους*"], §1, σελ. 317, Kröner Verlag, Leipzig, 1930, [δική μας η μετάφραση]

<sup>232</sup> Ο. π., III, Von alten und neuen Tafeln, [*Για τις παλιές και για τις νέες πλάκες*], §2, σελ. 217, Kröner Verlag, Leipzig, 1930

<sup>233</sup> Ο. π., IV, Vom höheren Menschen, [*Για τους ανώτερους ανθρώπους*], §5, σελ. 320, Kröner Verlag, Leipzig, 1930, [δική μας η μετάφραση]

της δύναμης, και άρα την ίδια της την μορφολογία. Αυτή κατέστησε ακόμη με την ενσωμάτωση του Δέοντος εντός της κριτικής, (συνέπεια της διάσπασης του Είναι σε πλήθος προοπτικών δυνάμεων, αφού δεν υπάρχει πλέον κανένα Όν), ως κριτήριο της αξίας την *ελευθερία*. Την ελευθερία ως υπερνίκηση και ενσωμάτωση αντιστάσεων, δηλ. ως *αύξηση της δύναμης*. Αυτό που παραδοσιακά η ηθική συνείδηση κατέκρινε ως ανήθικο ή ως ηθικά κακό, την συσσώρευση της ισχύς, κρίνεται ως το ύψιστο καλό για την υπέρβαση του ανθρώπου σε ένα νέο υποκείμενο, σε μία νέα βούληση. Διότι, όπως τονίσαμε, και η *δύναμη* στην έννοια της *Βούλησης για Δύναμη* αλλάζει σημασία. Δεν είναι αυτό, το οποίο αναζητά η βούληση ως τον εξωτερικό της όρο, η βούληση δεν είναι επιθυμία κατάκτησης και συγκέντρωσης δύναμης. Η δύναμη, ως αυτό που γεννάται εσωτερικά με όρους διαφοράς, είναι ενσωμάτωση και υπερίσχυση επί άλλων δυνάμεων, όχι κατάκτηση, όχι συγκέντρωση. Η Βούληση για Δύναμη, ως αυτό που διασπά το Όλο σε πλήθος επιμέρους προοπτικών δυνάμεων, είναι επομένως το κριτήριο της προοπτικής ερμηνείας της δύναμης, η προοπτικότητα της γνώσης και της νομοθεσίας των αξιών ανήκει στην μορφολογία της Βούλησης για Δύναμη (Κατάφαση-Άρνηση).

«Η Βούληση για Δύναμη *ερμηνεύει*...Αυτή οριοθετεί, καθορίζει βαθμούς, διαφορές της δύναμης. Απλές διαφορές της δύναμης δεν μπορούν όμως να αισθανθούν ακόμη ότι είναι τέτοιες. Πρέπει να υπάρχει εκεί κάτι που βούλεται την ανάπτυξη, που ερμηνεύει μέσα από την δική του αξία καθετί άλλο, το οποίο και αυτό βούλεται την ανάπτυξή του. Στην πραγματικότητα η ερμηνεία είναι ένα μέσο για να γίνεις κύριος πάνω σε κάτι...»<sup>234</sup>.

«Δεν πρέπει να ρωτάει κανείς: “ποιος ερμηνεύει λοιπόν;” Αλλά η ερμηνεία, ως μία μορφή της βούλησης για δύναμη, έχει ύπαρξη (όχι όμως ως «Είναι», αλλά ως *διαδικασία*, ως *γίνεσθαι*), σαν σχέση έντασης (Affekt)»<sup>235</sup>.

Ο *Υπεράνθρωπος* είναι το υποκείμενο του οποίου η βούληση αποτελεί μία ερμηνεία της δύναμης (άρα της αξίας της) στην βάση της *καταφατικής* μορφολογίας της Βούλησης για Δύναμη. Η άρνηση του μηδενισμού των ωφελμιστικών αξιών του «*τελευταίου ανθρώπου*», η καταστροφή της μηδενιστικής κενότητας του μοντέρνου «*εγώ*», σηματοδοτεί, όχι απλά ένα αρνητικό έργο, αλλά την αφύπνιση της καταφατικής του βούλησης. Με την στροφή της έννοιας της *ελευθερίας* στην *ανύψωση της δύναμης* ο Nietzsche κάνει το αποφασιστικό βήμα για την οριστική υπέρβαση της μεταφυσικής σκέψης. Διότι αυτή η στροφή δεν αντιστρέφει απλά τον *όρο* της ηθικής αξίας (από το Όλο στο κομμάτιασμά του), αλλά και την ποιότητά της (από άρνηση σε κατάφαση). Και το καταφέρνει αυτό με την διατύπωση ενός νέου υποκειμένου το οποίο ενσαρκώνει στην πράξη του την καταφατική βούληση, αναιρώντας έτσι την μετουσίωση του γενο-λογικού ορισμού του Όντος στο έλλογο ον. Ο *Υπεράνθρωπος* είναι αυτός που τοποθετεί την αξία της δύναμης στην καταφατική πλευρά της Βούλησης για Δύναμη. Ο Kant πέτυχε μία *μετουσίωση* των αξιών, ο Nietzsche μία *μεταστοιχείωσή* τους. Ο Kant αντέστρεψε τον ουσιαστικό προσδιορισμό των αξιών, αντιστρέφοντας της αυθεντική τους πηγή. Έστρεψε την ηθική αξία από την εμπειρική εξωτερικότητα (Είναι) στην καθαρή εσωτερικότητα (Δέον). Η αντιστροφή του ήταν μία αντιστροφή ως προς την ουσία της αξίας, ως προς την ουσία της βούλησης, και άρα του υποκειμένου. Ο Nietzsche αντέστρεψε την ποιότητα των αξιών από την Άρνηση στην Κατάφαση, αντέστρεψε την ποιότητα της βούλησης από αρνητική σε καταφατική. Με αυτό τον τρόπο καθιστά την βούληση ικανή να αντιμετωπίσει την αναπόφευκτη πορεία των αξιών προς το μηδέν του κενού «*εγώ*», αποδεσμεύοντας επιτέλους την βούληση από την αντενεργή ποιότητα του Λόγου. Κάτι τέτοιο δεν συνέβη στον Kant. Το έλλογο ον είναι η βούληση που εξακριβώνει την αντενεργή ποιότητα του Είναι (ωφελμισμός) σε αντιπαράθεση με την *μη αντενεργή* ποιότητα του Λόγου. Ο Kant δεν μπορεί λοιπόν να πάει πιο πέρα. Η έλλογη βούληση, ο πρακτικός Λόγος και η νομοθεσία του (η προστακτική του), είναι *μη αντενεργής*

<sup>234</sup> Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, [*Βούληση για Δύναμη*], III, §643, σελ. 433, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996, [δική μας η μετάφραση]

<sup>235</sup> Ο. π., III, §556, σελ. 381

ποιότητας, αλλά όχι ακόμη καταφατικής. Γιατί η κατάφαση απαιτεί την οριστική διάσπαση του Όλου και αυτή ριζώνει στην ηθική συνείδηση. Ο Kant όμως ξέχασε να τοποθετήσει τον πρακτικό Λόγο στο πεδίο της κριτικής, αγνόησε όπως είπαμε στο [III (β)] τον πόλεμο εντός του πρακτικού Λόγου του ίδιου, δεν είδε την αντίθεση των ποιοτήτων εντός του Λόγου. Το έργο του έτσι για την αναίρεση της αντενεργής χροιάς της παραδοσιακής οντολογίας, την οποία πρώτος απ' όλους κατάλαβε, μένει στην μέση. Διότι μπορεί να ανέδειξε τον μηδενιστικό και ωφελμιστικό χαρακτήρα της ετεροκαθορισμένης βούλησης, δεν έχει όμως το όπλο για την εκτρέψει από την πορεία της. Δεν καταλήγει δηλ. σε μία βούληση αυθεντικά καταφατική, αλλά σε μία βούληση αυθεντικά αμυντική. Σε μία βούληση που επιχειρεί να διατηρηθεί απλά αλώβητη στην ουσία της δίχως να έχει την δύναμη να εκτρέψει το μηδέν από την πορεία του. Γι' αυτό και ο Nietzsche κατηγορεί την καντιανή προστακτική ότι κρέμεται σαν επέκεινα πάνω από την ζωή<sup>236</sup>. Η βούληση θα πρέπει να γίνει επιθετική βούληση, βούληση νομοθετούσα, βούληση που παρεμβαίνει και αλλάζει την ποιότητα των αξιών. Βούληση που μεταστοιχείωνει τις αξίες. Η αξία επομένως πρέπει να οριστεί στην βάση του διαφορικού στοιχείου της δύναμης και όχι στην βάση μίας ουσίας, η οποία διατυπώνεται ακόμη βάσει του γενο-λογικού ορισμού και άρα βάσει της ηθικής συνείδησης. Η υπέρβαση του μηδενισμού είναι η ίδια η υπέρβαση της μεταφυσικής, διότι αυτή τον *συνεπάγεται*, αυτή αρνείται την διαφορά και άρα την αντιθετικότητα στον ποιοτικό καθορισμό της δύναμης. Η υπέρβαση της μεταφυσικής απαιτεί την συγκρότηση μίας βούλησης που μεταστοιχείωνει την μορφολογία των ποιοτήτων τη δύναμης (από το αντενεργό στο ενεργό) και άρα την μορφολογία της Βούλησης για Δύναμη (από την Άρνηση στην Κατάφαση). Απαιτεί επομένως την συγκρότηση ενός νέου υποκειμένου, το οποίο κομματιάζει την προοπτική του Όλου, δηλ. το ίδιο το αντενεργό στοιχείο στον άνθρωπο. Ο *Υπεράνθρωπος* είναι το υποκείμενο που κομματιάζει τον ωφελμισμό, την άρνηση δηλ. της ζωής, την άρνηση του πολέμου της ζωής. Είναι το υποκείμενο, το οποίο διαλύει το αντενεργό και αρνητικό στοιχείο στο άνθρωπο. Είναι το υποκείμενο, το οποίο αναιρεί τον άνθρωπο ως *ηθικό υποκείμενο*, ως υποκείμενο δηλ. που έκρινε την αξία της ζωής εν τω συνόλω. Το ερώτημα όμως παραμένει: με ποιον τρόπο νομοθετεί αυτή η καταφατική βούληση; Ποιες συγκεκριμένες αξίες αποδέχεται ο *Υπεράνθρωπος*; Δεν θα πρέπει να περιμένουμε εδώ μία δεδομένη απάντηση. Από την στιγμή που η απαίτηση αυτή δεν μπορεί να τεθεί για την καντιανή ηθική δεν μπορεί ακόμη περισσότερο να τεθεί για τον *Υπεράνθρωπο*. Διότι εδώ έχουμε να κάνουμε και πάλι με την μορφολογία των αξιών, και μάλιστα για την αυθεντική τους μορφολογία, αυτήν που τίθεται όταν έχει διαλυθεί πλήρως η Ολότητα και η ηθική συνείδηση. Η μορφική αρχή του Kant ετέθη από την σκοπιά του αυτόνομου Λόγου. Αποτέλεσε δηλ. την οριακή στιγμή της ηθικής συνείδησης, όταν αυτή έχει κατανοήσει τον αντενεργό χαρακτήρα των αξιών, αλλά δεν μπορεί να εξακριβώσει πλήρως την πηγή του, καθώς δεν τοποθετείται και η ίδια η έννοια της *αυτονομίας* εντός της κριτικής. Η αυτονομία του Λόγου αποτελεί την τελευταία ταυτότητα, η οποία μένει αλώβητη από την προτεραιότητα της διαφοράς. Για τον Nietzsche τώρα, ο οποίος συνάγει την προοπτικότητα των αξιών και άρα την αντιθετικότητά τους, πρέπει ακόμη λιγότερο να τεθεί η απαίτηση για συγκεκριμένους και δεδομένους στόχους. Διότι η μορφολογία των αξιών στην «Βούληση για Δύναμη» εκφράζει ένα ακόμη πιο *ενδογενές* στοιχείο των αξιών, από ό,τι εκφραζόταν με την αυτονομία του Λόγου. Η μορφολογία της Κατάφασης και της Άρνησης εκφράζει την εσωτερική γένεση των ποιοτήτων της δύναμης, και άρα την ίδια την Βούληση για Δύναμη. Όπως τονίζει ο Nietzsche στο πιο πάνω απόσπασμα (§556), η Βούληση για Δύναμη δεν μπορεί να τεθεί ως «Είναι», υπό την προοπτική δηλ. του γενο-λογικού ορισμού και της ηθικής συνείδησης, αλλά ως *διεργασία* και *γίνεσθαι*. Το ίδιο το κριτήριο της ερμηνείας, δηλ. η Βούληση για Δύναμη, τίθεται ως αδιαχώριστο στοιχείο της προοπτικής ερμηνείας, διότι αυτή την παράγει με ενδογενή τρόπο. Η ερμηνεία είναι αδιαχώριστη από την Βούληση για Δύναμη, η Βούληση για Δύναμη είναι αδιαχώριστη από την προοπτική ερμηνεία των δυνάμεων και των ποιοτήτων τους, διότι ερμηνεία

<sup>236</sup> Ο. π., II, §331, σελ. 226-227

είναι κατ' ανάγκην υπερίσχυση και ενσωμάτωση. Η ερμηνεία είναι «σχέση έντασης» (Affekt), επομένως και σε αυτήν εκφράζεται η μορφολογία της Βούλησης για Δύναμη. Η αξία της *ανύψωσης της δύναμης*, την οποία θέτει ως στόχο ο Nietzsche, δεν πρέπει επομένως να κατανοηθεί περιεχομενικά (sachlich). Είναι απόρροια της καταφατικής ποιότητας της *Βούλησης για Δύναμη*, είναι απόρροια επομένως της αντιστροφής των ποιοτήτων των αξιών, της μεταστοιχείωσής τους. Η *ανύψωση της δύναμης* είναι απόρροια της μορφολογίας της Βούλησης για Δύναμη και δεν αφορά εξωτερικές στοχοθεσίες. Η αξία αυτή είναι απόρροια της μεταστοιχείωσης της Βούλησης για Δύναμη από την Άρνηση στην Κατάφαση, όταν δηλ. πλέον η βούληση δεν κρίνει την ζωή ως ολότητα. Όταν δεν απολήγει στο κενό «εγώ», το οποίο ενσωματώνει κάθε προοπτική με αντενεργό τρόπο, εξομοιώνοντάς την στο νόημά του (όφελος). Η «*ανύψωση της δύναμης*» είναι επέκταση της δύναμης, αποτελεί δηλ. ενεργητική ενσωμάτωση προοπτικών και αυτό είναι η κατάφαση άλλωστε. Ενσωμάτωση προοπτικών σε απόσταση από την Άρνηση και τον μηδενισμό του «εγώ». Η ενσωμάτωση των προοπτικών και ιδιαιτέρως των μηδενιστικών προοπτικών είναι αυτό που μεταστοιχείώνει την άρνηση σε Κατάφαση και ανυψώνει την δύναμη. Αυτό είναι το νόημα του πάθους της απόστασης. Ο *Υπεράνθρωπος είναι επομένως αυτός που διέπεται από το πάθος της απόστασης, αυτός για τον οποίο η άρνηση δεν είναι απαραίτητη, αλλά αναγκαίος όρος για την υπέρβαση του μηδενισμού στην κατάφαση.*

*«Πρέπει το ανώτερο είδος να υποχρεωθεί να αποκόψει τον εαυτό του μέσω της θυσίας την οποία πρέπει να τελέσει στο Είναι του. Κύρια προοπτική θεώρηση: να εδραιωθούν αποστάσεις αλλά να μην δημιουργούνται αντιθέσεις. Να διαλυθούν οι ενδιάμεσες μορφές και η επιρροή τους: αυτό είναι βασικό μέσο για να τηρηθούν οι αποστάσεις»<sup>237</sup>.*

*«Το μίσος ενάντια στην μετριότητα είναι ανάξιο για έναν φιλόσοφο. Κάτι τέτοιο αποτελεί ένα ερωτηματικό για το δικαίωμά του να φιλοσοφεί. Ακριβώς επειδή αυτός αποτελεί την εξαίρεση πρέπει να θέσει υπό την προστασία του τον κανόνα, πρέπει να διατηρήσει την καλή διάθεση σε όλους τους μέτριους»<sup>238</sup>.*

*«Ενάντια σε τι πολεμώ εγώ: στο να κάνει ένα είδος-εξαίρεση τον πόλεμο στον κανόνα, αντί να αντιληφθεί ότι η συνέχιση της ύπαρξης του κανόνα αποτελεί προϋπόθεση για την αξία της εξαίρεσης...»<sup>239</sup>.*

Η κύρια προοπτική θεώρηση συμπίπτει επομένως με την καταφατική ποιότητα της Βούλησης για Δύναμη, η οποία μεταστοιχείώνει την ποιότητα των δυνάμεων και των αξιών. Αυτή η μεταστοιχείωση κερδίζεται στην απόσταση από το μηδέν των αξιών. Αυτή είναι η καταφατική σχέση έντασης, αυτό είναι το πρωταρχικό πάθος. Η απόσταση και η άρνηση έχει και η ίδια μεταστοιχειωθεί εδώ, αποτελεί δηλ. άρνηση του μηδενισμού και άρα την πραγματική κατάφαση. Με αυτή την μεταστοιχείωση ο Nietzsche έχει ανατρέψει πλέον οριστικά την Μεταφυσική, ανατρέποντας το ηθικό υποκείμενο. Το ηθικό υποκείμενο στην καλύτερη περίπτωση ως τώρα (έλλογο ον) αρνούταν το αντενεργό στοιχείο και τον μηδενισμό των αξιών σε απόσταση από αυτό, δίχως να μπορεί να το υπερβεί και να το μεταστοιχειώσει. Επρόκειτο πραγματικά για μία οριακή στιγμή, καθόσον το μηδέν των αξιών είχε εντοπιστεί, αλλά δεν μπορούσε να παρεμποδιστεί. Δεν μπορούσε να υπάρξει μία βούληση που θα το μεταστοιχείωνε σε άρνηση του μηδενός, γιατί η ταυτότητα της έλλογης βούλησης με την ίδια την ηθική αξία ετέθη πριν την διαφορά της από την άρνηση της ηθικής αξίας. Με αυτό το νόημα εννοούμε ότι στον Kant το Δέον δεν ετέθη εντός της κριτικής. Διότι η κριτική προκύπτει από αυτό. Το Δέον είναι απόρροια της κριτικής στο Είναι, όμως αυτή η κριτική συγκροτεί την διαφορά της αξίας από την μη-αξία βάσει της ταυτότητας του αυτόνομου Λόγου με την ηθική αξία. Η έλλογη βούληση μπορούσε επομένως μονάχα να αρνηθεί το μηδέν, μα δεν μπορούσε να σταματήσει την πορεία του. Η πορεία προς

<sup>237</sup> Ο. π., IV, §891, σελ. 605, [δική μας η μετάφραση]

<sup>238</sup> Ο. π., IV, §893, σελ. 606, [δική μας η μετάφραση]

<sup>239</sup> Ο. π., IV, §894, σελ. 606, [δική μας η μετάφραση]

τον «τελευταίο άνθρωπο», προς τον εκφυλισμό δηλ. της βούλησης στο κενό «εγώ», δεν μπορούσε να παρεμποδιστεί και να ανατραπεί από το έλλογο ον. Και αυτό συμβαίνει γιατί το έλλογο ον αποτελεί την ύστατη και οριακή μετουσίωση της ηθικής συνείδησης και του γενο-λογικού ορισμού. Αποτελεί, όπως σχολιάσαμε στο [III (β)], και το υποκείμενο της πράξης και την έκφραση της αξίας μαζί. Αυτό σημαίνει ότι στο έλλογο ον η δυνατότητα μεταστοιχείωσης του μηδενός και της άρνησης παραμένει αδύνατη, διότι δεν ενσωματώνεται σε αυτό. Η άρνηση δεν ενσωματώνεται στο διαφορικό στοιχείο της αξίας και στην προοπτικότητα των ερμηνειών. Λείπει το διαφορικό στοιχείο της βούλησης, λείπει ο πόλεμος εντός του πρακτικού Λόγου, όπου θα μπορούσε να γίνει ο τόπος για την ανατροπή, όχι της ουσίας των αξιών, αλλά της διαφορικής τους μορφολογίας. Λείπει δηλ. ο στοχασμός του αυτόνομου Λόγου ως προς το αρνητικό του στοιχείο, ως προς την καθολικότητά του. Ο Υπεράνθρωπος είναι η βούληση που ενσωματώνει με διαφορικό τρόπο την άρνηση (πάθος της απόστασης) και την μεταστοιχείώνει. Γίνεται άρνηση του μηδενισμού, πάθος καταστροφής του αντενεργού στοιχείου και άρα κατάφαση των αξιών προς την κατεύθυνση της ανύψωσης της δύναμης. Χρειαζόμαστε μία βούληση, η οποία να αισθάνεται την αντίθεσή της προς τον μηδενισμό του «τελευταίου ανθρώπου» ως το πρωτογενές της πάθος. Να κατανοεί δηλ. αρχικά τον τρόπο με τον οποίο φέρει και η ίδια μέσα της το μηδενιστικό και αρνητικό στοιχείο, αλλά και την διαφορά της προς αυτό, ως τον αναγκαίο όρο για την ύπαρξή της, για την ανύψωση του Είναι της. Το Είναι της βούλησης είναι η απόσταση από τον μηδενισμό, και αναδύεται αφού πρώτα έχει ενσωματώσει μέσα της την προοπτική του μηδενός, ως άρνηση και κορύφωση της άρνησης. Έχει ενσωματώσει αυτή την προοπτική του μηδενός ως άρνηση της αντίστασης (ως προοπτική αντινομική, ως μία επιμέρους προοπτική καταδικασμένη να αρνηθεί τα πάντα εκτός από τον εαυτό της) και αυτό σημαίνει την αφύπνιση της καταφατικής αντίστασης. Με αυτή την έννοια η μεταστοιχείωση των αξιών δεν θα μπορούσε να είναι δυνατή πριν την κορύφωση του μηδενισμού, η οποία λαμβάνει χώρα στην μορφή του «τελευταίου ανθρώπου». «Αγαπάω αυτόν, ο οποίος ζει για να γνωρίσει, και ο οποίος θέλει να γνωρίσει, έτσι ώστε να ζήσει μία μέρα ο Υπεράνθρωπος. Διότι έτσι επιθυμεί αυτός την καταστροφή του»<sup>240</sup>. Να γνωρίσει δηλ. την κορύφωση του μηδενισμού στην μορφή του στείρου ωφελιμιστή «τελευταίου ανθρώπου», στον άνθρωπο δηλ. του όχλου και της εξομοίωσης όλων των προοπτικών στο «εγώ» (κενός εγωισμός). Να αναγνωρίσει την σχέση του με αυτόν ως το πρωταρχικό του πάθος, ως την πρωταρχική του διαφορά και κατάφαση (μεγάλος εγωισμός). Να αναγνωρίσει τέλος την ίδια την ιεραρχία και να την αποκαταστήσει υπέρ της κατάφασης. Διότι Κατάφαση και Άρνηση, ως πρωτογενείς ποιότητες της Βούλησης για Δύναμη ορίζονται με διαφορικό τρόπο. Η Άρνηση ορίζεται ως άρνηση της κατάφασης, η κατάφαση γίνεται άρνηση της άρνησης. Δεν έχουμε όμως μία διαλεκτική σχέση εδώ, διότι απουσιάζει ο τρίτος όρος. Η Βούληση για Δύναμη είναι τόσο εντός της Άρνησης όσο και εντός της Κατάφασης, είναι και οι δύο εξίσου ποιότητές της. Η διαλεκτική σχέση προέρχεται για τον Nietzsche εξ' ολοκλήρου από τους κόλπους της ηθικής συνείδησης, εφόσον εδραιώνει την Άρνηση ως τον όρο που ανελίσσει τον συσχετισμό του ενεργού με το αντενεργό στοιχείο. Στην «Βούληση για Δύναμη» όμως η Κατάφαση είναι αυτή, η οποία μεταστοιχείώνει την Άρνηση και την στρέφει ενάντια στον εαυτό της. Η Άρνηση εντός της διαφορικής αρχής έχει μόνο διαλυτική επιρροή και όχι καταστατική. Στην πραγματικότητα μόνο η Κατάφαση μπορεί να μεταστοιχείώσει την ποιότητα του αρνητικού. «Αγαπάω αυτόν του οποίου η ψυχή είναι βαθιά ακόμη και στο τραύμα, και που μπορεί το παραμικρό ακόμη βίωμα να τον καταστρέψει. Γι' αυτό περνάει με ευχαρίστηση πάνω από την γέφυρα»<sup>241</sup>. Η γη ανήκει λοιπόν στην Κατάφαση, μόνο αυτή δεν έχει διαλυτική δράση, μόνο αυτή είναι συνεπώς δημιουργική. Μόνο αυτή μπορεί να δημιουργήσει έναν

<sup>240</sup> Fr. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, [Τάδε έφη Ζαρατούστρα], Πρόλογος, §4, σελ. 11, Kröner Verlag, Leipzig, 1930, [δική μας η μετάφραση]

<sup>241</sup> Ο. π., Πρόλογος, §4, σελ. 12, [δική μας η μετάφραση]

κόσμο και έναν ανώτερο τύπο ανθρώπου, την στιγμή που η Άρνηση έχει παραιτηθεί πλέον από κάθε καθολική ηθική της κρίση για την ζωή και τον άνθρωπο και έχει στραφεί στην παρωδία της καθολικότητας, στην συγκρότηση δηλ. ενός κενού «εγώ». Στροφή λοιπόν από το Είναι στην αξία, από την ηθική συνείδηση στην *Βούληση για Δύναμη*, από την Άρνηση στην Κατάφαση, από την ηθική κρίση στην δημιουργία αξιών. Τι μένει για να ολοκληρωθεί αυτή η πορεία που συντρίβει τον μηδενισμό; Το πέρασμα από την Αλήθεια στην Επίφαση, από την Ηθική στην Τέχνη. Η Τέχνη είναι το μόνο πεδίο, στο οποίο η καταφατική βούληση μπορεί να απελευθερωθεί από την διαλυτική δράση της Άρνησης, είναι το μόνο πεδίο στο οποίο η αξία μπορεί να απελευθερωθεί από την ανάγκη της ηθικής συνείδησης για απόλυτα κριτήρια. Η καταφατική ποιότητα των αξιών, αυτή που εγγυάται την καταστροφή και την μεταστοιχείωση της άρνησης, μπορεί να προκύψει μόνο μέσα από την καλλιτεχνική διεργασία. Διότι στην τέχνη η ζωή δεν κρίνεται, οι αισθητικές αξίες δεν είναι αποτέλεσμα *ηθικής κρίσης*. Οι αισθητικές αξίες απαιτούν αντιθέτως αυτό, το οποίο αναιρεί κάθε ηθική κρίση: την διάσπαση του Όλου. Στην τέχνη η αξία δεν προκύπτει από την ηθική κρίση, γιατί η ολότητα δεν υφίσταται. Στην τέχνη η αξία δημιουργείται και ποιείται. Αυτή η δημιουργία μόνο ως κατάφαση μπορεί να υπάρξει, μόνο ως κατάφαση έχει νόημα. Η Άρνηση και ο ευριπίδειος ρεαλισμός θέλουν να φέρουν την *πραγματικότητα* μέσα στην τέχνη, μία πραγματικότητα που έχει τοποθετηθεί από την σωκρατική διαλεκτική στην σκοπιά του Όλου και της έννοιας. Η ηθική συνείδηση, η πηγή της διαλεκτικής και του ορθολογισμού, καταστρέφει την τέχνη. Καταστρέφει δηλ. την αναζήτηση του τραγικού καλλιτέχνη για μία κοσμοθεωρία, η οποία συναρτάται με την σκοπιά της κατάφασης και της διάσπασης του πραγματικού. Ο θεός Διόνυσος τοποθετήθηκε μέσα στην ζωή ως τραγικός καλλιτέχνης, ως ακούρατος δημιουργός αξιών και κοσμοθεωριών. Ο *από μηχανής Θεός* ήταν αντιθέτως η αναίρεση του δημιουργού, ήταν η είσοδος της άρνησης και του Όλου μέσα στην τέχνη. Η καταστροφή της τραγικής τέχνης από την επιστήμη και η άνοδος του θεωρητικού ανθρώπου σε βάρος του τραγικού καλλιτέχνη γίνεται έτσι το πρώτο ιστορικό στάδιο μίας διεργασίας, η οποία με μαθηματική ακρίβεια οδηγούσε στον θρίαμβο του μηδενισμού και του *τελευταίου ανθρώπου*. Γιατί ποιος είναι τώρα αυτός που θα δημιουργήσει μία κοσμοθεωρία; Δεν υπάρχει καμία τέτοια βούληση, δεν υπάρχει κανένα τέτοιο υποκείμενο. Η βούληση αυτή έχει αλυσοδεθεί από την στιγμή της κατάρρευσης της τραγικής τέχνης μέχρι και σήμερα. Το μόνο υποκείμενο που υπάρχει είναι ο *τελευταίος άνθρωπος*, αυτός που οικειοποιείται τις νόρμες της επιστημονικής γνώσης για δικό του όφελος. Η επιστήμη άγεται και φέρεται, υπηρετεί κάθε λογής αξία, διότι από την αρχή τίμησε μόνο τον αρνητή και τον ωφελμιστή, αυτόν που ήθελε να κρίνει την ζωή ώστε να την ελέγξει. Τίμησε τον σοφό και τον *δικαίωσε* ως ενάρετο, τίμησε τον ηγέτη και τον *δικαίωσε* ως τον πρώτο, τίμησε τον ηδονικό και τον *δικαίωσε* ως τον Μοναδικό. Ποιος θα απελευθερώσει επιτέλους την ζωή από τον έλεγχο του κάθε «εγώ», ποιος θα άρει την ηθική κρίση της ζωής και τον έλεγχο πάνω στην ζωή; Μόνο αυτός που διαλύει το «εγώ» του, μόνο ο Διόνυσος που υποφέρει κάτω από πλήθος προσωπειών, μόνο ο τραγικός καλλιτέχνης που θέλει τον Θεό του να υποφέρει, μόνο αυτός που *δημιουργεί σαν καλλιτέχνης μία αξία από το «εγώ»* μέσα στο πλήθος των προσωπειών. «*Η ύψιστη κατάσταση στην οποία μπορεί να φτάσει ένας άνθρωπος. Να σταθεί διονυσιακά απέναντι στην ζωή στην ύπαρξη- η φόρμα μου γι' αυτό είναι η amor fati*»<sup>242</sup>. Μόνο η Κατάφαση είναι δημιουργική και ο βασικός νόμος της δίνεται στην τραγική τέχνη. Το περιεχόμενο των αξιών στο οποίο καταλήγει λοιπόν η μορφολογία της κατάφασης είναι οι τραγικές - αισθητικές αξίες.

Τι σημαίνει όμως η τραγική δημιουργία, πως μπορεί να τοποθετηθεί μέσα σε έναν πολιτισμό καθαρά ωφελμιστικό, τεχνοκρατικό και γραφειοκρατικό; Θα τοποθετηθεί μέσα σε αυτόν, σε απόσταση από αυτόν ή και τα δύο; Ποια είναι η σχέση του τραγικού και της Κατάφασης; Η Άρνηση σήμαινε τον

<sup>242</sup> Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, [*Βούληση για Δύναμη*], IV, §1041, σελ. 679-680, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996, [δική μας η μετάφραση]

έλεγχου της ζωής, γι' αυτό και εδράστηκε στην προοπτική του Όλου. Ο ωφελμιστής φανερώνει το μυστικό του, όταν στο αποκορύφωμα της δύναμής του αποκαλύπτεται η πραγματική του βούληση, μία βούληση τυραννική, την οποία συνέλαβε και ο Orwell: Η ζωή πρέπει να υπηρετήσει την δύναμή μου. Η Κατάφαση κομματιάζει το Όλο και μεταστοιχειώνει την αρνητική ποιότητα των αξιών. Ο τραγικός καλλιτέχνης απαντάει τώρα στον Μοναδικό τύραννο: Η δύναμή μου πρέπει να υπηρετήσει την ζωή. Η βούληση που κομματιάζει το Όλο ανακαλύπτει την δική της ευθύνη έναντι της ζωής, γιατί η ζωή τώρα δεν έχει πάνω ή μέσα της μία θεϊκή ή άλλη *καθολική* σκοπιά. Κάθε δύναμη αποτελεί αδιάσπαστο κομμάτι μίας απέραντης συνάρτησης, αντίθεσης και αλληλεπίδρασης μεταξύ δυνάμεων. Η βούληση αντιλαμβάνεται την δημιουργική της φύση. Η βούληση ήταν πάντοτε δημιουργός, αλλά πάντοτε δημιουργούσε και εξύφαινε την *μεγάλη αράχνη*, την άρνηση και τον μηδενισμό. Πάντοτε αρνούταν την δημιουργική της φύση την ώρα που δημιουργούσε. Αυτό συνέβη λόγω του αρνητικού-ωφελμιστικού της χαρακτήρα, όπου η Άρνηση και υπόταξη της ζωής είχε τον χαρακτήρα της αποφυγής και του ελέγχου του πόνου, τον οποίο συνεπάγεται η πλουραλιστική αντιθετικότητα της ύπαρξης. Ορίστε λοιπόν ο θετικός συσχετισμός της *Κατάφασης* και του *τραγικού*. Η Κατάφαση είναι πρώτα απ' όλα κατάφαση του πόνου, ο πόνος δεν είναι πλέον επιχείρημα ενάντια στην διάσπαση της ζωής, αλλά το βαθύτερο κέντρο της και το κινητήριο πάθος. Το τραγικό ενέχει λοιπόν την υψηλότερη μορφή της Κατάφασης. Αναζητάει το βάσανο της ζωής για το ενσωματώσει στην απόστασή του από το μηδέν των αξιών. Με το βάσανο και τον πόνο δεν εννοείται λοιπόν η άσκηση μίας καταπιεστικής εξουσίας ενάντια στον όχλο από την πλευρά μίας τυραννικής φύσης, προκειμένου να αναδυθεί ο *Υπεράνθρωπος*. Η *τυραννική φύση* δεν έχει καμία σχέση με την *τραγική φύση*, δεν τηρεί την απόσταση και επομένως αποτελεί και η ίδια όχλο και άρνηση. Η τραγική φύση αντιθέτως τηρεί την απόσταση από τον μηδενισμό των αξιών γι' αυτό και ενσωματώνει τον πόνο, τον οποίο δημιουργεί η αντίσταση της αρνητικής δύναμης απέναντι στην Κατάφαση. Ο τραγικός αυτός πόνος έχει το όνομα της *μοναξιάς*. Πολλές φορές στην πραγμάτευση του *Υπεράνθρωπου* από τον Nietzsche αποκομίζουμε την εντύπωση ότι πρόκειται για μία προσπάθεια διάκρισης της ανθρωπότητας στα δύο. Και δεν είναι λάθος αυτό. Ο *Υπεράνθρωπος* βρίσκεται σε απόσταση από το μηδέν, το ενσωματώνει όσο απαιτείται για την Κατάφασή του και την δημιουργία του. Για το συνηθισμένο άνθρωπο, για αυτόν που δεν μπορεί να αποκτήσει την τραγική αισθαντικότητα της απόστασης από το Μηδέν, ο *Υπεράνθρωπος* ή ο σκαπανέας του αποτελούν κάτι ακατανόητο, κάτι το αλλόκοτο. Αυτό είναι εύλογο από την στιγμή που οι αξίες και τα νοήματα ανάμεσα στις δύο σφαίρες της ανθρώπινης ύπαρξης έχουν μεταστοιχειωθεί, όταν διαφέρουν πλήρως κατά την πρωταρχική τους ποιότητα.

Στην υπέρτατη λοιπόν μοναξιά ο ανώτερος άνθρωπος, ο πρόδρομος και δημιουργός της ίδιας του της καταστροφής ως απλώς *ανθρώπινη* φύση (Άρνηση), δημιουργεί την αποφασιστική εκείνη ιδέα για την μελλοντική ανάδυση του *Υπεράνθρωπου*. Δημιουργεί την αυθεντικά τραγική δημιουργία, ανακαλύπτει τον πυρήνα του τραγικού, αυτόν τον οποίο ακόμη και ο Έλληνας παρανόησε<sup>243</sup>, ανακαλύπτει την απόλυτα καταφατική βάση των αξιών του μέλλοντος, ανακαλύπτει τέλος τον τρόπο της καλλιτεχνικής διαμόρφωσης του πόνου και της καταστροφής του. Ανακαλύπτει την *αιώνια επιστροφή*. Η αιώνια επιστροφή δεν έχει απλά έναν δοκιμαστικό ή υποθετικό χαρακτήρα. Δεν μας καλεί σε ένα νέο *als ob*. Ο Nietzsche επιχειρεί να την θεμελιώσει στην ίδια την έννοια της ζωής που μας παρέχει η Βούληση για Δύναμη. Είναι η ιδέα για την αιωνιότητα της κάθε στιγμής, είναι η κατάργηση του χρόνου, ως μεταφυσικού ή φυσικού μεγέθους. Με την ιδέα αυτή δεν εννοεί ο Nietzsche, όπως λανθασμένα νομίζουν πολλοί, ότι τα πάντα θα επιστρέφουν μετά το πέρας ενός χρονικού σημείου. Εννοεί αντιθέτως ότι κάθε στιγμή είναι διαρκώς παρόν, ότι καθετί είναι αιώνιο. Καθετί από την στιγμή που υπάρχει, υπάρχει για πάντα. Η συμπλοκή των Βουλήσεων- προς-Δύναμη δεν μπορεί να διαχωριστεί και να εξαιρέσει κάποιο σημείο της.

<sup>243</sup> Ο. π., IV, §1029, σελ. 674



«Η νέα αντίληψη για τον κόσμο. Ο κόσμος υπάρχει. Δεν είναι αυτό, το οποίο γίνεται, δεν είναι αυτό, το οποίο παρέρχεται. Ή ακόμη καλύτερα: ο κόσμος γίνεται, παρέρχεται, όμως δεν ξεκίνησε να γίνεται ούτε σταμάτησε να παρέρχεται. Διατηρείται και στα δύο...»<sup>244</sup>.

Πρόκειται για την απύθμενη σκέψη, για την υπεράνθρωπη ιδέα, η οποία γεννιέται ξαφνικά μέσα σε έναν κόσμο κυριευμένο από την Άρνηση και το μηδέν των αξιών και σε απόσταση από αυτόν. «Ο Υπεράνθρωπος γεννιέται μεσόστρατα»<sup>245</sup>. Η ιδέα αυτή όμως δεν είναι υπεράνθρωπη απλά και μόνο γιατί είναι ασυνήθιστη για τον μέσο άνθρωπο. Είναι υπεράνθρωπη διότι παρέχει το έρεισμα για την ολική ανατροπή του αντενεργού στοιχείου της Δύναμης και της αρνητικής ποιότητας της Βούλησης για Δύναμη. Είναι περίεργο αυτό που συμβαίνει εδώ, αλλά ο Nietzsche με την σκέψη αυτή αποδίδει τον πυρήνα του αρνητικού στον Χρόνο. Είναι περίεργο, διότι η μεταφυσική σκέψη και η ηθική συνείδηση δεν εδράστηκαν στην έννοια του χρόνου, αλλά στην έννοια του *Είναι*. Μάλιστα, όπως τονίσαμε σε άλλο σημείο (βλ. υποσημ. αριθμ.31) η μεταφυσική έννοια του Είναι υπονοούσε ότι το όντως ον, η καθεαυτή ύπαρξη, έχει τον χαρακτήρα του άχρονου. Ένα κεφάλαιο του Ζαρατούστρα με τον τίτλο «Για την Λύτρωση» μας πληροφορεί όμως ότι η αρνητική και αντενεργή ποιότητα της βούλησης ριζώνει στην ιδέα για το πέρασμα του χρόνου. Αυτό το πέρασμα μοιάζει να αναιρεί την βούληση. Διότι η βούληση, εφόσον δεν μπορεί να αλλάξει το παρελθόν, δεν μπορεί να μετατρέψει τον εαυτό της, δεν μοιάζει να είναι δημιουργός του εαυτού της. Μία άλλη διακριτή από αυτή σειρά βουλήσεων την συνεπάγεται και την δημιουργεί. «Ανήμπορη απέναντι σε αυτό, το οποίο έχει γίνει- είναι ένας κακός παρατηρητής κάθε περασμένου»<sup>246</sup>. Ο χρόνος επομένως αλυσοδένει την βούληση στην αρνητικότητα και την κάνει να φανταστεί μία απόλυτη βούληση και ουσιαστικά την προοπτική του Όλου. Η έννοια του Είναι επομένως εδράστηκε στην αρνητικότητα της βούλησης, εφόσον αυτή, ανήμπορη απέναντι στον χρόνο, επεξεργάζεται την *μεγάλη αράχνη*, δηλ. την ηθική κρίση έναντι της ζωής. Αναξιμανδρος, Πλάτων, χριστιανισμός, ινδουισμός, Schopenhauer. Θεωρίες, στις οποίες η παρανόηση της δημιουργικής φύσης της βούλησης και η ηθική κρίση για την ζωή καταλήγει αναπόφευκτα στην άρνηση της βούλησης. Στην αδυναμία της απέναντι στον χρόνο η βούληση επεξεργάζεται την προοπτική του Όλου σαν την λύτρωσή της. Η αδύναμη βούληση λυτρώνεται επομένως στον γενο-λογικό ορισμό και στην ηθική συνείδηση. Ο αντενεργός Λόγος, η αντενεργή συνείδηση *αιχμαλωτίζει* την βούληση και την δημιουργική της φύση. Αιχμαλωτισμένη από την Άρνηση, η βούληση μπορεί να λυτρωθεί πραγματικά μόνο από την Κατάφαση, την Κατάφαση απέναντι στον Χρόνο. «Όλα τα “ήταν” είναι ένα θρύψαλο, ένα αίνιγμα, μία φρικτή σύμπτωση- μέχρι να πει για αυτό η βούληση: “όμως έτσι το ήθελα!”. Μέχρι η δημιουργός βούληση πει: “Έτσι το ήθελα! Έτσι θα το θέλω”»<sup>247</sup>. Η σκέψη της αιώνιας επιστροφής αποτελεί λοιπόν για τον Nietzsche το ύστατο εγχείρημα υπέρβασης του μηδενισμού. Είναι το ύστατο στάδιο για την απελευθέρωση της βούλησης από την αδυναμία της να δημιουργήσει τέτοιες αξίες, οι οποίες δεν θα υπηρετούν το αντενεργό στοιχείο του Λόγου. Η απελευθέρωση από τον μηδενισμό παίρνει επομένως στον Nietzsche την μορφή της απελευθέρωσης της βούλησης από το αντενεργό στοιχείο του Λόγου. Η καταστροφή της μεταφυσικής σημαίνει την μεταστοιχείωση της Βούλησης και του Λόγου, σημαίνει την αιχμαλωσία του Λόγου από το Καταφατικό στοιχείο της Βούλησης. «Θέλετε την τεμπελιά; Ωραία.

<sup>244</sup> Ο. π., IV, §1066, σελ. 694, [δική μας η μετάφραση]

<sup>245</sup> Φρ. Νίτσε, *Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα*, μετάφρ. Άρης Δικταίος, σελ. 467, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα - Γιάννινα, 1983

<sup>246</sup> Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, [*Τάδε έφη Ζαρατούστρα*], II, Von der Erlösung, [*Για την Λύτρωση*], σελ. 153, Kröner Verlag, Leipzig, 1930

<sup>247</sup> Ο. π., σελ. 155, [δική μας η μετάφραση]

Αποφασίστε λοιπόν υπέρ της τεμπελιάς. Μόνο να είστε από αυτούς που ξέρουν να αποφασίζουν»<sup>248</sup>. Το ζήτημα εδώ δεν είναι βέβαια η τεμπελιά, παρά η αιχμαλωσία του Λόγου και της καθολικότητάς του στο καταφατικό στοιχείο της Βούλησης, σε αυτό που επισκοπεί την δημιουργική πράξη υπό το πρίσμα του αιώνιου, σε αυτό που διασπά την αιωνιότητα του καθόλου στην αιωνιότητα της «Στιγμής», «θεοποιώντας» έτσι την βούληση, καθιστώντας την δηλ. μία πραγματικά δημιουργική βούληση. Η περίφημη διονυσιακή διάσπαση του Όλου παίρνει λοιπόν τελικά την σημασία της διάσπασης του Χρόνου σε αιώνιες στιγμές, διάσπαση που τελείται από μία δημιουργική και καταφατική Βούληση, αυτήν που καταφάσκει την αιωνιότητα και την αναγκαιότητα της δημιουργίας της σε κάθε πλήθος στιγμών. Η καταφατική βούληση, η οποία προβάλλει την δημιουργία της στην αιωνιότητα, μόνο αυτή μπορεί να αναιρέσει το “πνεύμα του βάρους”: μόνο αυτή μπορεί να δικαιώσει τον πόνο και να αναιρέσει την δήθεν ματαιότητα του πόνου. «*Το θάρρος είναι ο καλύτερος φονιάς, το θάρρος χτυπάει ακόμη και σκοτώνει την συμπόνια. Η συμπόνια όμως είναι η πιο βαθιά άβυσσος. Όσο πιο βαθιά κοιτάει ο άνθρωπος στην ζωή, τόσο πιο βαθιά κοιτάει και τον πόνο. Το θάρρος είναι όμως ο καλύτερος φονιάς, το θάρρος, το οποίο επιτίθεται και ρίχνει κάτω νεκρό και τον Θάνατο, λέγοντας: αυτό ήταν λοιπόν η ζωή; Ωραία λοιπόν. Ακόμη μία φορά!*»<sup>249</sup>. Το θάρρος αυτό είναι φυσικά η κατάφαση της Βούλησης αυτή που θέλει την διάσπαση και την αιωνιότητα της ζωής. Είναι αυτή που ξεπερνάει το μεγάλο επιχείρημα και εφελτήριο του μηδενός. Την δικαίωση του πόνου. Το μηδέν κρύβεται στην προοπτική του Όλου, εφευρίσκει το Όλο και την ηθική κρίση της ζωής ως ολότητας για να δικαιώσει τον πόνο. Τον δικαιώνει αρνούμενη την ζωή και τον πόλεμο της βούλησης. Δεν μπορεί να δικαιώσει την ζωή αν δεν δικαιώσει τον πόνο. Και αυτός μπορεί να δικαιωθεί μόνο από την σκοπιά του Όλου και της ηθικής κρίσης, την οποία επιβάλλει το Όλον στο επιμέρους. Η βούληση έτσι παραδίδεται στο αντενεργό στοιχείο του Λόγου, στην καθολικότητα της συνείδησης. Η αιχμαλωσία τώρα του Λόγου από την καταφατική Βούληση, η μεταστοιχείωση της βούλησης και του Λόγου, πηγάζει από την ενεργοποίηση του καταφατικής διάστασης του πολέμου, τον οποίο συνεπάγεται η Βούληση για Δύναμη. Η κατάφαση του πόνου είναι αυτή που μεταστοιχειώνει την άρνηση. Η πρότερη αντενεργή άρνηση του Χρόνου (η αιωνιότητα για την μεταφυσική), η οποία συνεπαγόταν την άρνηση της ζωής και του βούλεσθαι, δίνει την θέση της στην άρνηση του Χρόνου χάριν της αιωνιότητας. Η άρνηση μεταστοιχειώνεται τώρα οριστικά. Η δημιουργική βούληση τοποθετείται σε κάθε θρύψαλο του Χρόνου, σε κάθε «Στιγμή» ως κάτι αιώνιο, και άρα ως κάτι θεϊκό.

«*Ενάντια στο ότι ένα καθεαυτό των πραγμάτων πρέπει κατ' ανάγκην να είναι καλό, μακάριο, αληθινό και Ένα, αντιτάχθηκε ο Schopenhauer με την ερμηνεία του καθεαυτού ως βούλησης, κάνοντας έτσι ένα ουσιαστικό βήμα. Μόνο που δεν κατάλαβε πώς να θεοποιήσει αυτή την βούληση. Έμεινε εξαρτημένος από το ηθικό- χριστιανικό ιδεώδες [σημ. δική μας: την προοπτική του Όλου]. Ο Schopenhauer βρισκόταν τόσο πολύ κάτω από την κυριαρχία των χριστιανικών αξιών, ώστε από την στιγμή εκείνη που το πράγμα καθεαυτό δεν του φαινόταν πια Θεός, ήταν υποχρεωμένος να το κατανοήσει ως κακό, ηλίθιο, απολύτως απορριπτέο. Δεν κατάλαβε ότι υπάρχουν αμέτρητοι τρόποι του να είσαι αλλιώς, ακόμη και του να είσαι Θεός»<sup>250</sup>.*

Από την στιγμή δηλ. που καθετί ανήκει στο γίνεσθαι των Βουλήσεων-προς- Δύναμη, από την στιγμή που τα πάντα είναι συναρτημένα στον κύκλο της βούλησης, η καταφατική Βούληση αισθάνεται την αιωνιότητά της. Το συγκλονιστικό στην σκέψη του Nietzsche για την αιώνια επιστροφή είναι ότι αυτή η ιδέα δεν χρειάζεται να αποδειχθεί για να γίνει αποδεκτή. Δεν χρειάζεται να είναι πραγματικά αληθινή

<sup>248</sup> Fr. Nietzsche, V2, σελ. 403, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. G. Colli-M. Montinari. Η σημείωση αυτή δεν υπάρχει στις 1067 σημειώσεις της Βούλησης για Δύναμη από την έκδοση Kröner, hrsg. Peter Gast

<sup>249</sup> Fr. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, [Τάδε έφη Ζαρατούστρα], III, Vom Gesicht und Rätsel, [Για το Όραμα και για το Αίνιγμα], σελ. 172, Kröner Verlag, Leipzig, 1930

<sup>250</sup> Fr. Nietzsche, Der Wille zur Macht, [Βούληση για Δύναμη], §1005, σελ. 660, Kröner Verlag, Stuttgart, 1996, [δική μας η μετάφραση]

για να υπάρξει. Είπαμε ότι η Μεταφυσική θεώρηση του Όλου έχει καταρρεύσει, η Αλήθεια δεν έχει μεγαλύτερη αξία από την Επίφαση, η *Βούληση για Αλήθεια* ριζώνει στην αρνητική πλευρά της *Βούλησης για Δύναμη*. Το επιστημονικό και φιλοσοφικό-ηθικό ιδεώδες της Αλήθειας στέκεται στην αντενεργή πλευρά της ζωής, ως *Βούλησης για Δύναμη*. Η τραγική επίφαση και δημιουργία αντιθέτως, ως απόρροια της διάσπασης του Όλου, στέκονται στην καταφατική πλευρά της *Βούλησης για Δύναμη*, μπορούν να *δημιουργήσουν* την Αλήθεια, μεταστοιχειώνοντας την Άρνηση που ήθελε να την ελέγξει. Για την μεταστοιχείωση του μηδενισμού και της άρνησης απαιτείται μόνο η κατάφαση της Βούλησης για τον πόνο και την αιωνιότητα της Στιγμής.

Άρνηση και Κατάφαση, Όλον και Διάσπαση του Όλου, Άρνηση του Χρόνου και Κατάφαση της Αιωνιότητας, αιχμαλωσία της Βούλησης (στην αρνητικότητα του Λόγου, δηλ. στην ηθική συνείδηση που ριζώνει στον γενο-λογικό ορισμό) και αιχμαλώτιση του Λόγου (στον καταφατικό χαρακτήρα της βούλησης για δύναμη, δηλ. στην βούληση που έχει απελευθερωθεί από τον γενο-λογικό ορισμό, την ηθική συνείδηση και άρα από την προοπτική του Όλου). Έχει κατορθωθεί η μεταστοιχείωση όταν ακόμη και το αρνητικό θα είναι αιώνιο στην Στιγμή του; Αρκεί η κατάφαση για να απαλλάξει την δημιουργό βούληση από το μηδέν; Την Στιγμή της μεταστοιχείωσης το αρνητικό έχει και το ίδιο γίνει αντικείμενο της κατάφασης, έχει αιχμαλωτιστεί από την κατάφαση. Ο ποιμένας του οράματος<sup>251</sup> απαλλάσσεται από τον μαύρο φίδι, από την σκέψη δηλ. ότι και το μηδέν θα επιστρέφει αιώνια. Ο διδάσκαλος της αιώνιας επιστροφής, αυτός είναι ο ποιμένας, σε αυτόν αναδύεται η πιο φριχτή σκέψη για την αιώνια παρουσία του μηδενός. Η καταφατική βούλησή του τον προστάζει να απαλλαχθεί από την πλέον φριχτή σκέψη. Η βούληση προστάζει τον εαυτό της να απελευθερωθεί οριστικά από το παλαιό ηθικό ιδεώδες: αν δεν υπάρχει καθολικός σκοπός, δεν μπορεί να υπάρχει νόημα. Στην αιώνια επιστροφή, η αιωνιότητα απαλλάσσεται από την αρνητικότητα, η δημιουργία της θεοποιημένης και τραγικής βούλησης μεταστοιχειώνει την γνώση και την ανθρώπινη φύση. *Μεταστοιχειώνοντας* το ίδιο το μέλλον δια της *μεταστοιχείωσης* του περασμένου και της «Στιγμής». Το αρνητικό, το μηδέν δεν θα επιστρέψουν, δεν ανήκουν στην αιωνιότητα του δημιουργού. Η ανώτερη κατάφαση της δημιουργίας απαλλάσσει την γη από την πλαστή κυριαρχία του Αρνητικού.

*«Ποιος είναι άραγε ο ποιμένας, τον οποίο δάγκωσε το φίδι στο λαρύγγι του; Ποιος είναι ο άνθρωπος, τον οποίο θα δαγκάσουν στο λαρύγγι τα πιο βαριά και τα πιο οδυνηρά;- Ο ποιμένας όμως δάγκωσε το φίδι όπως τον πρόσταξε η κραυγή μου. Το δάγκωσε γερά. Πέταξε μακριά το κεφάλι του φιδιού, και πήδησε από πάνω του. Δεν ήταν ποια ποιμένας, δεν ήταν άνθρωπος. Ένας που μεταμορφώθηκε, ένας που έγινε ολόλαμπρος, ένας που γελούσε!...Η νοσταλγία μου για αυτό το γέλιο με βασανίζει. Αχ, πως θα αντέξω πλέον να ζω ακόμα! Και πως θα το άντεχα να πεθάνω τ ω ρ α!»<sup>252</sup>.*

<sup>251</sup> Fr. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, [Τάδε έφη Ζαρατούστρα], (III), [“Για το Όραμα και για το Αίνιγμα”], σελ. 175, Kröner Verlag, Leipzig, 1930

<sup>252</sup> Ο. π., σελ. 176, [δική μας η μετάφραση]

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### Πρωτογενείς Πηγές

- R. Descartes**, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie (mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen)*, hrsg. A. Buchenau, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1994, [1915]
- *Die Prinzipien der Philosophie*, hrsg. A. Buchenau, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1994, [1915]
  - *Τα πάθη της Ψυχής*, μετάφρ. Γ. Πρελορέντζος, Αθήνα: Κριτική 1996
  - *Λόγος περί της μεθόδου*, μετάφρ. Χρ. Χρηστίδης, Αθήνα: Παπαζήση 1976
- Immanuel Kant**, *Werke in XII Bänden*, hrsg. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M.: suhrkamp 1974
- *Κριτική του καθαρού Λόγου*, μετάφρ. Α. Γιανναράς, Αθήνα: Παπαζήση 1976
  - *Κριτική του πρακτικού Λόγου*, μετάφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της Εστίας 2004
  - *Θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, μετάφρ. Γ. Τζαβάρας, Αθήνα-Γιάννινα: Δωδώνη 1984
  - *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μετάφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα: Ιδεόγραμμα 2004
  - *Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική μεταφυσική που θα μπορεί να παρουσιάζεται ως επιστήμη*, μετάφρ. Γ. Τζαβάρας, Αθήνα – Γιάννινα: Δωδώνη 1982
- G. W. Leibniz**, *Philosophische Schriften*, Band I: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, hrsg. Hans Heinz Holz, Frankfurt a. M.: suhrkamp 1996
- *Μοναδολογία*, μετάφρ. Σ. Λαζαρίδης, Αθήνα: Εκκρεμές 2006
- Friedrich Nietzsche**, *Kritische Studienausgabe in 15 einzelnen Bänden*, hrsg. Giorgio Colli, Mazinno Montinari, Berlin - New York: Walter de Gruyter, 2003, [1980]
- *Also sprach Zarathustra*, Leipzig: Kröner Verlag, 1930
  - *Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα*, μετάφρ. Άρης Δικταίος, Αθήνα- Γιάννινα: Δωδώνη 1983
  - *Der Wille zur Macht*, Stuttgart: Kröner Verlag 1996
  - *Η Θέληση για Δύναμη*, μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη: Νησίδες χ.χ.
  - *Η Γέννηση της Τραγωδίας από το πνεύμα της μουσικής*, μετάφρ. Κ. Λ. Μεραναίος, Αθήνα: Μάρη χ.χ.
  - *Γενεαλογία της Ηθικής*, μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη: Νησίδες χ.χ.
  - *Πέρα από το καλό και το κακό*, μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη: Νησίδες χ.χ.
  - *Λυκόφως των Ειδώλων*, μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη: Νησίδες χ.χ.
  - *Ecce Homo*, μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη: Νησίδες χ.χ.
  - «Ο Σωκράτης και η τραγωδία», *Κείμενα για την Ελλάδα*, μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη: Νησίδες χ.χ.
  - «Η διονυσιακή κοσμοθεωρία», *Κείμενα για την Ελλάδα*, μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη: Νησίδες χ.χ.
  - «Η φιλοσοφία στην τραγική εποχή των Ελλήνων», *Κείμενα για την Ελλάδα*, μετάφρ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη: Νησίδες χ.χ.
  - *Περί αλήθειας και ψεύδους υπό εξωθητική έννοια*, μετάφρ. Θ. Πενολίδης, Θεσσαλονίκη: Βάνιας 1991
- A. Schopenhauer**, *Sämtliche Werke in 5 Bänden*, hrsg. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt a. M.: suhrkamp 1986

## Δευτερογενής βιβλιογραφία

- Günter Abel**, *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin - New York: Walter de Gruyter 1984
- «Wissenschaft und Kunst», *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, hrsg. M. Djuric und J.Simon, σελ. 9-25, Würzburg: Königshausen und Neumann 1986
- «Nominalismus und Interpretation. Die Überwindung der Metaphysik im Denken Nietzsches», *Nietzsche und die philosophische Diskussion*, hrsg. M. Djuric und J.Simon, Würzburg: Königshausen und Neumann 1986
- «Interpretatorische Vernunft und menschlicher Leib», *Nietzsche und die philosophische Diskussion*, Band I, hrsg. J.Simon, Würzburg: Königshausen und Neumann 1985
- K. Ανδρουλιδάκης**, «Το πρόβλημα του περιεχομένου στην ηθική του Καντ», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, τεύχος 21 (1990), σελ. 247-262
- J. Burckhardt**, *Griechische Kulturgeschichte*, τόμ. II, «Künste und Forschung», Leipzig: Kröner Verlag 1898
- E. Cassirer**, *Kant. Η Ζωή του και το Έργο του*, μετάφρ. Σταμάτης Γερογιωργάκης, Αθήνα: Ινδίκτος 2001
- G. Deleuze**, *Η φιλοσοφία του Νίτσε*, μετάφρ. Γ. Σπανός, Αθήνα: Πλέθρον 2002
- Η κριτική φιλοσοφία του Καντ (Η θεωρία των ικανοτήτων)*, μετάφρ. Ελένη Περδικούρη, Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της Εστίας 2000
- K. H. Dickopp**, «Zum Wandel von Nietzsches Seinsverständnis (A. Spir und G. Teichmüller)», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 24, (1970), σελ. 50-71
- L. Feuerbach**, *Geschichte der neuern Philosophie (von Bacon bis Spinoza)*, Leipzig: Kröner Verlag 1990
- Günter Figal**, *Nietzsche (Eine philosophische Einführung)*, Stuttgart: Reclam 1999
- J. Figl**, *Interpretation als philosophisches Prinzip (F. Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass)*, Berlin - New York: Walter de Gruyter 1982
- E. Fink**, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart: Kohlhammer 1960
- V. Gerhardt**, *Immanuel Kant (Vernunft und Leben)*, Stuttgart: Reclam 2002
- Pathos und Distanz (Studien zur Philosophie Fr. Nietzsches)*, Stuttgart: Reclam 1988
- G. Gamm**, *Der Deutsche Idealismus (Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel, Schelling)*, Stuttgart: Reclam 1997
- R. H. Grimm**, *Nietzsche's theory of knowledge*, Berlin - New York: Walter de Gruyter 1977
- N. Hartmann**, «Sinngebung und Sinnerfüllung», [1934], *Kleinere Schriften*, Band I, σελ. 245-279, Berlin: Walter de Gruyter 1955
- M. Heidegger**, *Nietzsche*, 2 Bände, Pfullingen: Neske 1961
- D. Henrich**, *Bewusstes Leben (Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik)*, Stuttgart: Reclam 1999
- Selbstverhältnisse (Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie)*, Stuttgart: Reclam 1982
- «Die Identität des Subjekts in der transzendentalen Deduktion», *Kant: Analysen- Probleme- Kritik*, hrsg. H. Oberer G. Seel, σελ. 39-70
- R. P. Horstmann**, «Kants Paralogismen», *Kant-Studien*, Band 83 (1993), σελ. 408-425
- W. v. Humboldt**, *Schriften zur Sprache*, hrsg. M. Böhler, Stuttgart: Reclam 1995
- C. Kalb**, *Desintegration (Studien zu Nietzsches Sprach- und Leibphilosophie)*, Frankfurt a. M.: suhrkamp 1998

- W. Kaufmann**, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, 1974
- Δ. Λαμπρέλλης**, *Nietzsche: Ο φιλόσοφος της πολλαπλότητας και της μάσκας*, Αθήνα- Γιάννινα: Δωδώνη 1988
- W. M. Lauter**, *Fr. Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin - New York: Walter de Gruyter 1971
- «Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht», *Nietzsche Studien* 3, σελ. 1-60, 1974
- K. Löwith**, *Από τον Hegel στον Nietzsche (Το επαναστατικό ρήγμα στην σκέψη του 19<sup>ου</sup> αιώνα)*, μετάφρ. Γ. Αποστολοπούλου, 2 τόμοι, Αθήνα: Γνώση 1987
- K. Μάρας**, *Η κριτική του Λόγου και της μεταφυσικής στον Adorno και τον Nietzsche*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια 2008
- Τ. Μπουγάς**, *Αναζητήσεις*, Ρέθυμνο 1988
- G. Orwell**, 1984, Αθήνα: Κάκτος 1978
- Ρεϋμόνδος Πετρίδης**, «Η φιλοσοφική σημασία της τραγωδίας στο έργο του Νίτσε», *Νέα Εστία*, τεύχος, 1810, том. 163, Απρίλιος 2008
- H. Schnädelbach**, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a. M.: suhrkamp 1984
- G. Simmel**, *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, Frankfurt a. M: suhrkamp, 1995, [1906]
- Kant. 16 Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*, Berlin: Verlag von Duncker & Humblot 1918
- J. Simon**, «Was ist Metaphysik und was wäre ihr Ende?», *Metaphysik nach Kant?*, hrsg. Henrich-Horstmann, München 1987
- «Η γλώσσα και η κριτική της γλώσσας στον Νίτσε», *Η αλήθεια και η ερμηνεία*, μετάφρ. Θ. Πενολίδης, Θεσσαλονίκη: Βάνιας 1991
- «Το πρόβλημα της συνείδησης στον Νίτσε», *Η αλήθεια και η ερμηνεία*, μετάφρ. Θ. Πενολίδης, Θεσσαλονίκη: Βάνιας 1991
- «Grammatik und Wahrheit, (Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition)», *Nietzsche Studien*, Band 1, 1972, σελ. 1-26
- Paul van Tongeren**, *Die Moral von Nietzsches Moralkritik (Studie zu Jenseits von gut und Böse)*, Bonn: Bouvier Verlag 1989
- Γ. Τζαβάρας**, *Η απαξίωση των αξιών: Nietzsche και Heidegger*, Αθήνα: Ινδίκτος 2005
- Ζήνων Τσιρικός**, *Από το σπήλαιο του Πλάτωνα στο σπήλαιο του Nietzsche και ο Θεός από τον Άδη*, Αθήνα: Αρμός 2008
- K. H. Volkman-Schluck**, *Leben und Denken (Interpretationen zur Philosophie Fr. Nietzsches)*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1968
- Κ. Ψυχοπαίδης**, *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, Αθήνα: Νήσος 1997